اشاعت نمبر: ۱۸۰

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الصلاۃ جلد دوم

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مفتی انس بن افضل احمد آبادی

مفتی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی

مفتی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۸۰

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الصلاۃ جلد دوم

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مفتی انس بن افضل احمد آبادی

مفتی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی

مفتی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی
مطالبِ شامی (کتاب الصلاۃ، جلد: دوم)

◆ مرتبین: مفتی انس بن افضل احمد آبادی، مفتی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی، مفتی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی، متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم (بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیرنگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: جمادی الاولی: ۱۴۴۴ھ، مطابق دسمبر، ۲۰۲۲

◆ اشاعت نمبر: ۱۸۰

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست عناوین

عرض ناشر

ابن عابدین اور علامہ شامی سے مشہور شیخ محمد امین بن عمر رحمہ اللہ: کو علماء و فقہاء کے درمیان 'محقق' کا لقب دیا جاتا ہے، ان کے القاب میں یہ سب سے زیادہ مشہور اور علمی اعتبار سے حقیقت کی ترجمانی کرنے والا لقب ہے۔

محقق کسے کہتے ہیں؟ یہ لفظ 'حق' سے ماخوذ ہے، اور حق واقع سے مطابقت و موافقت کو کہتے ہیں۔ پس مُحقِّق وہ شخص ہوا: جو 'حق' کی تعیین کرنے والا ہو۔ حقَّقَ الرجلُ إذا قال هذا الشیء هو الحق كقولك صدَّق۔ پس محقق وہ شخص ہے جو شخص اپنی ذہانت، فطانت، فہم، فراست اور قوتِ غور وفکر کے ذریعہ اشیاء اور معانی کی ایسی وضاحت کرے جو واقع کے مطابق ہو اور باطل کی ملابست سے پاک ہو۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة، و دقائق لطيفة، فإنه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل.

یہ تفسیر کے اعتبار سے 'محقق' کی تعریف ہوئی، اس سے دیگر علوم وفنون کے محقق کی تعریف بھی سمجھی جا سکتی ہے۔

فقہِ حنفی کے باب میں علامہ شامی میں یہ شانِ تحقیق بدرجہ اتم موجود تھی، اور حاشیہ ردالمحتار کے مطالعہ ہی سے یہ بات سمجھی جا سکتی ہے۔ یہاں فقط ایک نمونہ پیش کیا جاتا ہے:

چہرے کی حد بیان کرتے ہوئے فقہاء نے 'مابين شحمتي الأذنين'

کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اس پر کلام کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ غور کرنے کی بات ہے کہ فقہاء نے ما بین الاذنین کہنے کے بجائے شحمتین کا ذکر کیوں فرمایا؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ شحمتین رخسار کے اس حصے سے متصل ہوتے ہیں جسے عذار (کنپٹی) کہتے ہیں اور اس کا دھونا واجب ہے، اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا ہے کہ شحمتین کا دھونا بھی ضروری ہو؛ پس چہرے کی حدود میں ان کا خصوصی ذکر اس شبہ کو دفع کرنے کے لیے ہے۔ (منهجية الإفتاء، ابن عابدين أنموذجاً، ص:۱۱۹)

علامہ شامی کی اس شانِ تحقیق کا حقیقی مظہر ان کی کتاب حاشیۂ ردالمحتار ہے۔

فقہی تحقیق کا اعلیٰ نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کتاب کی دوسری خوبی یہ ہے کہ مختلف اقوال میں ترجیح؛ مفتی بہ قول کی تعیین؛ متون، شروح، فتاوی میں ترتیب اور افتاء (فتوی نویسی) کے اصول و آداب کا عملی نمونہ ہے۔ اپنی مشہور کتاب 'شرح عقود رسم المفتی' میں فقہِ حنفی کی تحقیق و تنقیح کے جو اصول انہوں نے بیان کیے ہیں؛ ان کا مکمل اجراء اور انطباق اس ضخیم کتاب میں دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔

مذکورہ دونوں وجہوں سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ طلبۂ افتاء کی تدریب میں یہ کتاب کتنی اہم ہوگی؟

چنانچہ جب 'تدریب الافتاء' کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں گذشتہ سال 'مطالب شامی' کی رائے پیش ہوئی تو یہی رائے سب سے بہتر قرار پائی اور حلِ مطالب کو ہی عنوان متعین کر دیا گیا۔ گذشتہ سال تکمیلِ افتاء کرنے والے چار افراد نے جس قدر 'مطالب' حل کیے تھے، امسال کے تکمیل کرنے والے ۹ طلبہ کو اس کے آگے کے ابواب اور مطالب تقسیم کیے گیے۔ ہمارے سامنے موجود یہ حصہ کتاب الصلاۃ

کے بقیہ مطالب پر مشتمل ہے، اورعزیزان مولوی انس بن افضل احمد آبادی، مولوی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی اور مولوی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی سلمہم کی کاوش ہے۔

تینوں عزیزوں کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق وتالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔ آمین۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور 'ردالمحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں۔ اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔ والسلام۔

مفتی احمد دیولوی، خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبد العزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں۔ فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبد اللہ المعروف بالتمرتاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدر المختار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لاجواب اور بے مثال حاشیہ بلکہ عمدہ کتاب "ردالمحتار علی الدر المختار" آپ کی حیات جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک و تردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

مشہور شامی فقیہ شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ تحریر فرماتے ہیں:

فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی میں قول راجح کی مراجعت کے لئے "ردالمحتار" مصدر کی حیثیت رکھتی ہے، اور فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی و کتبِ ترجیح میں جامع ترین کتاب ہے، نیز متقدمین فقہاءِ احناف کے منتشر اقوال کی تحقیق کے لئے چھلنی کے مانند ہے، یہاں تک کہ جو فتویٰ "ردالمحتار" کی مراجعت کے بغیر دیا جائے بالعموم وہ بے وزن سمجھا جاتا ہے۔

هذا الكتاب (رد المحتار) هو أجمع كتاب فى الفقه الحنفى من كتب الفتوى

والترجیح،...ویعتبر لدی علماء المذھب 'منخل المذھب فیما علیه الفتوی' ولا یکاد یعول علی فتوی فی الفقه الحنفی دون الرجوع الی ھذا الکتاب. (تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامی فی القرن الرابع عشر وآثارھم الفقهیة: ۸٦)

اسی طرح مشہور فقیہ علامہ وھبہ زحیلیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن عابدین شامی جو شام کے بڑے فقیہ سمجھے جاتے تھے، آپ کی کتاب "رد المحتار" ترجیحاتِ اقوال فقہاء احناف وتحقیقات میں حرف آخر ہے۔

تعتبر حاشیة ابن عابدین (۱۲۵۲ھ) علامة الشام وھی 'رد المحتار علی الدر المختار' خاتمة التحقیقات و الترجیحات فی المذھب الحنفی (فقه الاسلامی وادلته: ۱/۲۹)

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں، اس لئے مذکور الصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت و تدقیقات کا نچوڑ آ گیا ہے، نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کی مراجعت کا التزام فرما کر کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنانے کی سعی فرمائی ہے؛ تاکہ ناقل اول کے قول یا فہم سے کسی غلطی کے در آنے کا احتمال وامکان ختم ہوجائے، ورنہ بسا اوقات ناقل اول کی غلطی نقل در نقل ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ خود علامہ شامیؒ نے شرح عقود میں اس بات کو کئی مثالوں سے واضح فرمایا ہے، نیز فقہاء متقدمین کے اقوال میں ترجیحِ راجح، تطبیق بین الروایات اور اطلاق کی تقیید سے علامہ محققؒ نے اپنی کاوش کو ایسا وزن دار اور مرجع بنا دیا کہ ایک مفتی یا طالبِ افتاء اس سے بے نیاز نہیں ہوسکتا؛ اس کو چھوڑ کر دوسری کتب سے فتویٰ دینے میں وسیع مطالعہ اور کثیر مراجعت کے باوجود ترجیح، تطبیق یا تقییدِ مطلق میں خطاء کا احتمال باقی رہ جاتا ہے۔ فجزاہ اللہ خیراً۔

ان سب کے باوجود موصوف محققؒ کے حزم اور احتیاط پسند طبیعت نے انہیں افراط وتفریط سے پاک رکھا، چنانچہ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ رقم فرماتے ہیں:

علامہ ابن عابدین شامیؒ انتہائی کثیر المطالعہ ہونے کے باوجود اس قدر تقویٰ شعار اور محتاط بزرگ ہیں کہ عام طور سے اپنی ذمہ داری پر کوئی مسئلہ بیان نہیں کرتے، بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے اپنے سے پہلے کی کتابوں میں سے کسی نہ کسی کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں، اگر ان اقوال میں بظاہر تعارض ہو تو ان کو رفع کرنے کے لئے بھی حتی الامکان کسی دوسرے فقیہ کے قول کا سہارا لیتے ہیں اور جب تک بالکل مجبوری نہ ہو جائے خود اپنی رائے ظاہر نہیں فرماتے، اور جہاں ظاہر فرماتے ہیں وہاں بالعموم آخر میں "تامل" یا "تدبر" کہہ کر خود بری ہو جاتے ہیں اور ذمہ داری پڑھنے والے پر ڈال دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات الجھے ہوئے مسائل میں ہم جیسے لوگوں کو ان کی کتاب سے مکمل شفا نہیں ہوتی۔

لیکن یہ طریقہ "ردالمحتار" میں رہا ہے، مگر چوں کہ علامہ شامیؒ نے "البحر الرائق" کا حاشیہ "منحۃ الخالق" اور "تنقیح الحامدیہ" بعد میں لکھا ہے، اس لئے ان کتابوں میں مسائل زیادہ منقح انداز میں آئے ہیں، جنہیں پڑھ کر فیصلہ کن بات معلوم ہو جاتی ہے۔ (ماہنامہ البلاغ، اشاعت خصوصی، مفتی اعظم نمبر: ۴۲۰، ۴۲۱)

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو "مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کے مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے

کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز: بل کہ نوآموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے، بنا بریں ضرورت تھی کہ "رد المحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

چنانچہ سب سے پہلے سن ۱۴۴۲ھ کے طلبہ سے برادرِ مکرم جناب مولانا مفتی فرید صاحب کاوی زید مجدہ کے زیرِ اشراف ونگرانی اس کام کا آغاز کرایا گیا، مفتی صاحب ماشاء اللہ بہت ہی محنتی، عرق ریز اور تحقیقی مزاج کے حامل ہیں، اس لئے ان کے زیر نگرانی لکھے جانے والے یہ مقالات اہل علم و افتاء کی نظر میں وقیع اور قیمتی سوغات ثابت ہوئے اور علماء ومفتیان کرام کی طرف سے جامعہ کے ارباب انتظام سے اس کی تکمیل کی درخواست کی گئی، اور یوں یہ تسلسل برقرار رکھا گیا۔

ہمارے یہاں جامعہ، جمبوسر میں جب سے شعبۂ تدریب الافتاء شروع ہوا ہے، تب سے یہ معمول رہا ہے کہ تدریب الافتاء سال دوم کے طلبہ کے لئے سندی مقالہ لکھنا لازم قرار دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مختلف موضوعات پر بہت عمدہ اور مفید تحقیقی مقالات بلکہ کتابیں منظر عام پر آ کر علماء اور طلبہ سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

آپ کے ہاتھوں میں موجود کتاب بھی اسی سلسلۃ الذھب کی ایک کڑی ہے، جو کتاب الصلاۃ (از باب الامامۃ تا ختم) کے مطالب پر مشتمل ہے اور عزیزان مفتی انس بن افضل احمد آبادی، مفتی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی، مفتی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی سلمھم اللہ کی کاوش کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدان تحریر میں قدم رکھنے والے نو آموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان و بیان ایک منجھے قلم کا رسا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سرمایہ ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کی عرق ریزی پر جذبات تشکر و امتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور ہر سہ مرتبین کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمت و حوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق و سعادت سے بہرہ ور فرمائے، دریائے علم و فقہ اور میدان قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے، اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے۔ آمین

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

خادم حدیث و فقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

تمہید

شب وروز کے گہرے فقہی مطالعہ کے بعد؛ اساتذہ ومشائخ کے سامنے ہدایہ، کنز، بحر، درمختار اور اس کے حواشی وغیرہ کتابوں کی مکرر وسہ کرر جامع خواندگی کے بعد؛ نصوصِ مذہب، تخریجاتِ مجتہد، اور ابحاثِ فقہاء سے واقفیت کے بعد؛ ایک ہزار سے زائد مآخذ ومراجع سے استفادہ اور ان میں مذکور مسائل ودلائل کی مراجعت ومقارنت کے بعد؛ اصولِ ترجیح، قواعدِ تخریج، طریقِ تطبیق پر کاربند رہ کر مرتب کیا ہوا؛ مذہبِ حنفی کی تدوینِ جدید کا نمونہ وپیمانہ کہا جانے والا ابن عابدینؒ کا یہ حاشیہ، کامل وشامل، جامع ومانع اور عمیق ودقیق ہی ہوگا؛ یہ بدیہی ویقینی حقیقت ہے۔

حق یہ ہے کہ مبادی ومقاصد، اصول وفروع، دلائل ومسائل وغیرہ وہ لوازمات واوصاف جو کسی کتاب کو متعلقہ فن کا مآخذ قرار دینے کے لیے ضروری ہیں، وہ تمام اس کتاب میں بدرجۂ اتم موجود ہیں، اور اسی لیے یہ کتاب زمانۂ تصنیف سے لے کر آج تک علماءِ احناف کے مابین فتوی وقضا کا واحد ایسا ماخذ ہے کہ اس ایک کتاب پر اکتفاء کرنا مفتی وقاضی کے لیے معیوب نہیں سمجھا جاتا؛ اور وہ بھی اس حال میں کہ تمام دیگر دبستانِ فقہ کی بہ نسبت فقہِ حنفی میں اقوال واختلاف کا تنوع اور سب سے بڑھ کر ہے۔

اس صورتِ حال میں یہ امر بھی بدیہی ہے کہ فنِّ منظم اور نصِّ مرتب کے اس مرقع میں مذکور تمام مسائل ومطالب بھی ہمہ جہتی کمال کے حامل ہوں گے، یعنی مسئلہ کے تمام گوشوں، دلیل کے تمام پہلو اور استخراجِ حکم کی تمام راہوں کا احاطہ کیا گیا ہوگا

اس لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ کتبِ احناف میں باعتبار قبول و تداول سب پر غالب، اخذ و استفادہ میں فائق تر اور اعتماد و استناد میں لائق ترین اس کتاب کی خصوصیات کا ادراک و احاطہ کرنا اور اوصاف وکمالات نیز دقائق وفوائد کو قیدِ شمار میں لاکر پھر سلسلۂ تحریر میں اس کو ضبط کرنا یقیناً مشکل کام ہے۔حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کے علمی عمق اور معنوی تفوق کے کناروں تک رسائی بہت مشکل ہے۔

کتاب کی حقیقت اور صفت کوئی اور کیا بیان کرتا ؟ علامہ شامیؒ نے خود ہی اعجاب نفس سے مجتنب اور انعام رب کے معترف ہوکر کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے جو کچھ بیان کیا ہے وہ پوری حد تک وافی اور شافی ہے۔

دینی وفقہی تصانیف کی دنیا میں ایسے چند ہی مصنف ہوں گے جنہوں نے علامہ شامیؒ کی طرح خود اعتمادی کے ساتھ اپنی کتاب کا تعریفی وتفصیلی تعارف کروایا ہو۔عموماً مصنفین اپنی ناقص العلمی کا اظہار و اقرار کرکے سہو وتسامح سے عفو وتدارک کی درخواست کرتے نظر آتے ہیں، مگر اللہ تعالی نے جس بندے کو کسی خاص مقصد کے لیے پیدا کرکے خصوصی علم وہنر سے نوازا ہو، اور بندہ بھی مرضئ مولی کا ادراک کرکے اس میں دل وجان سے نچھاور ہوگیا ہو اسے حق ہے کہ کمالِ ذاتی کی نہ سہی، عطاء الٰہی کی منادی ضرور کردے، تاکہ مرادِ حق اور مقصدِ رب سے لوگ واقف ہو جائیں۔

بہرحال! علامہ شامیؒ نے ابتداءِ کتاب میں جلد: ۱، ص: ۳-۵ پر اور جلد: ۱۲، ص: ۴۲۴، ۴۲۵؛ کتاب الحدود، باب قطع الطریق کے اخیر میں مآخذ و مصادر کے متعلق، طریق تصنیف وتالیف اور نفسِ کتاب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس کا ماحصل اردو میں نقل کرر ہا ہوں:

آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب (الدر المختار) پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے گویا یہی لوگوں کا سہارا تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی ؛ کیوں کہ انسانی فکر وخیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔ مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہوگئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

چوں کہ میں نے اس کتاب کی دشوار گذار وادیوں کی کٹھنائیوں پر جوشیلی جوانی کی رعنائیاں نچھاور کر کے کتاب کے اہم واکثر پنہاں مطالب اور نامانوس مسائل کو اپنی فہم وفکر کی جال میں جکڑ کر قرطاس وقلم کے کھونٹے سے باندھ لیا تھا، اور الفاظ کے پردوں اور ترکیب کے خیموں میں پنہاں مانندِ حور وغلمان معانی کی نقاب کشائی میرے سامنے ہو چکی تھی ؛اوراس کتاب نے بھی شب وروز کی ہم نشینی اورداستاں سرائی کے طفیل اپنے اسرار ورموز مجھ پر کھول دیے تھے، اس لیے آخرش میں نے صفحاتِ کتاب کی لطیف تختیوں کے کناروں پر وہ کشیدہ کاری شروع کردی جو اس کتاب کو مزید تابندگی بخش دے۔

پھر انجام کار خوفِ ضیاع اور اندیشۂ ہلاک کے پیش نظر مختلف صفحات اور ٹکڑوں پر نوشتہ ان حواشی کو جمع کر کے سفرۂ علم وفن کے مصداق اس حاشیہ کو ترتیب دینے کا ارادہ کیا تو اپنے حواشی کے ساتھ میں نے اس کتاب (درمختار) کے دیگر محشیین مثلاً علامہ حلبی مداری اور علامہ طحطاوی وغیرہما کے حواشی کو بھی قدیم مآخذ میں مصرح مسائل کو اصلی مصادر طرف منسوب کرتے ہوئے شاملِ کتاب کرلیا تاکہ

حوالوں کا یہ سرمایہ کتاب کے پایۂ اعتبار کو مضبوط کر دے۔ اور اگر کہیں ان حضرات سے اختلاف کرنے کی نوبت آئی تو ان کے ادب و اکرام کے پیش نظر صراحتاً اعتراض نہ کرتے ہوئے اپنی طرف سے مناسبِ مقام وضاحت کر کے 'فافہم' کے ذریعہ ان کے کلام کے خلافِ صواب، غیر احسن یا غیر اہم ہونے کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

میں نے اپنی اس شرح اور حاشیہ میں کسی بھی کتاب سے مسائل وضوابط نقل کرنے میں اس بات کا خاص اہتمام کیا ہے کہ ان کے اصل مآخذ سے مراجعت کر لی جائے تا کہ اصل میں مذکور قیود و شرائط بھی ملحوظ رہے۔ نیز میں نے اس حاشیہ میں اہم تفریعات، بہ کثرت فوائد، وقائع و نوازل، باعثِ اختلاف امور و اسباب، پرمغز بحثیں، عمدہ نکات، پیچیدہ و دقیق مسائل کا حکم اور اجتہاد، مشکل مسائل کی عقدہ کشائی اور حیران کن واقعات (نوازل) کی وضاحت کو بھی شامل کر لیا ہے۔

ارباب حواشی کی طرف سے علامہ حصکفی پر کیے جانے والے ضعیف اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے احقاقِ حق اور دفع اوہام کے ذریعہ محقق شارح کی حمایت بھی میرا مقصد رہا ہے۔ اور ان سب میں اس بات کا خوب اہتمام کیا ہے کہ ہر جزئیہ با حوالہ بلکہ دلائل، شواہد، علل وغیرہ؛ ہر بات مع مصدر و مآخذ کے ذکر کروں اور جو بات میری فکرِ ناقص کا اختراع اور کوتاہ نظر کا نتیجہ ہو اس کی بھی صراحت کر دوں۔

اقوی اور مفتی بہ قول کی تعیین اور فتاوی اور شروح میں مطلق مذکور اقوال میں راجح اور مرجوح کی وضاحت کرنے کی بھی مقدور بھر سعی کی ہے۔ اور اس کے لیے فتوی و تقوی کے علم بردار درج ذیل ائمۂ عظام کی تحریروں کو بنیاد بنایا ہے۔ امام ابن ہمام، ان کے دونوں شاگرد: علامہ قاسم قطلوبغا اور ابن امیر حاج، مصنف علامہ

تمرتاشی، علامہ رملی، ابن نجیم، ابن شلبی، شیخ اسماعیل حائک، شیخ حانوتی السراج، وغیرہم۔

اور اب بابِ فقہ کا یہ یکتا و یگانہ اور حواشیٔ درمختار میں فائق و لائق تر حاشیہ اپنے شیدائی اور تمنائی کے سامنے نقاب کشائی کا منتظر ہے۔

یہ حاشیہ چوں کہ درمختار کے معانی و مطالب کے سمجھنے میں حیران و حیرت زدہ طلبہ کی رہنمائی کرتا ہے اس لیے میں نے اس کا نام 'ردالمحتار علی الدرالمختار' رکھا ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ یہ سب اللہ کی مشیت و مرضی سے ہوا ہے، اور شنیدہ کے بود مانندِ دیدہ! یقین جانیے کہ اس حاشیہ کو دیکھنے اور سمجھنے والا اس کی ستائش کیے بغیرہ نہیں رہے گا۔

جمعت بتوفيق الإله مسائلاً -- رقاق الحواشی مثل دمع المتيم

وما ضر شمساً أشرقت فی علوها -- حجود حسودٍ وهو عن نورها عمی

توفیق ایزدی سے یہ مسائل میں نے جمع کیے ہیں، اور دقیق و لطیف حواشی تو گویا آبدیدۂ عاشق ہیں۔ اور بلند و بالا آسمان پر چمکنے والے سورج کو کسی کور چشم حاسد کا انکار کیا نقصان کرسکتا ہے؟ (ردالمحتار: ۱/ ۳-۵)

حمد و صلوۃ کے بعد!

دمشق، ملکِ شام میں مقیم، علومِ شرعیہ کا خوشہ چیں، محمد امین، ابن عابدین عرض پرداز ہے کہ صفر مظفر ۱۲۴۸ ہجری میں، اللہ تعالی کی عنایت و اعانت کے طفیل ردالمحتار علی الدرالمختار سے موسوم حاشیہ کے اس مبارک حصے کی تسوید سے فارغ ہوا۔ الحمد للہ یہ حاشیہ اسماً و فعلاً 'ردالمحتار علی الدرالمختار' ہے۔ (یعنی صحیح حکمِ شرعی کی

دریافت میں حیران و پریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والا ہے۔)
اس لیے کہ یہ حاشیہ مذہبِ حنفی کے اصول و فروع پر محیط ہے، تنقیح عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد، نقد و اعتراض اور جواب و تاویل کو شامل ہے، اس میں قدیم و جدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی ہے جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی۔

یہ حاشیہ متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل و حوادث سے متعلق فوائد عجیبہ پر مشتمل درج ذیل خصوصی رسائل، فتاوی اور حواشی سے ماخوذ فوائد، عجائب، نکات اور مسائل سے آراستہ ہے۔

ابن نجیم کے چالیس رسائل، علامہ شرنبلالی کے ۶۰ رسائل، خاتمۃ الراسخین علامہ ملا علی قاریؒ کے متعدد رسائل، سیدی عبد الغنی نابلسیؒ کے رسائل، خاتمۃ المجتہدین علامہ قاسم کے رسائل، البحر الرائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر اور جامع الفصولین پر لکھے گئے علامہ نجم الدین خیر الدین رملی کے حواشی اور ان کے فتاوی: فتاوی خیریہ، علامہ ابن الشلبی (شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد) کے فتاوی، شیخ عبد الرحیم بن ابی اللطیف رحیمی کے فتاوی، شیخ اسماعیل بن علی المعروف بالحائک کے فتاوی: فتاوی اسماعیلیہ، فتاوی زینیہ، فتاوی تمرتاشیہ، فتاوی حامدیہ اور دیگر معتبر مفتیوں کے فتاوی؛ معتمد مشائخ کی تحریرات، اور اس بندۂ خدا (ابن عابدین) کی تحریرات: تنقیح الفتاوی الحامدیہ اور تقریباً تیس رسائل۔

علاوہ ان سب کے اس حاشیہ میں البحر الرائق، النہر الفائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر، درر الحکام نیز دیگر فتاوی، شروحات اور حواشی میں واقع تسامحات اور اغلاط کی نشان دہی بھی ہے۔

بحمد اللہ اس طرح یہ سنہری سوغات مذہبِ حنفی کا عمود و اعتماد اور مفتیوں و

قاضیوں کا مقصود و استناد بن چکی ہے۔ اور صدق عدل کا حامی، حسد و بغض سے خالی، علم و عمل کا متوالا جو شخص بھی اس دریائے علم میں اپنے علم و فکر کے ساتھ شناوری کرے گا، وہ ضرور اس حقیقت کا اعتراف کرے گا۔

آپ کے سامنے یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں فکر و اجتہاد اجاگر کرنے کو میں نے پہروں پہروں اپنی پلکوں سے رت جگا کروایا ہے۔ اس میں فنونِ تحریر کی تخم ریزی کرتے ہوئے حلِ مشکلات کی نظریں و نظیریں کھول دی ہیں۔ علمی فوائد کے خزینوں اور یکتا نکات کی لڑیوں سے بھر دیا ہے۔ ہر طرف مفید تر مقاصد اور حسین تر مطالب بکھیرے ہیں، تعبیراتِ واضحہ کی مدد سے حجاباتِ مسائل دور کرتے ہوئے فکر و تاویل کی ایک بالکل نئی راہ لوگوں کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال یگانۂ روزگار و یکتائے زمانہ یہ کتاب حمد و شکر کے سزاوار مولائے منعم کا انعام و عطیہ ہے۔ (ردالمحتار: ۱۲/ ۴۲۴، ۴۲۵)

سلسلۂ 'مطالبِ شامی':

سابقہ جلدوں میں یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اپنی اس کتاب (ردالمحتار) میں مصنفین کے متعارف طریقے کے مطابق ابواب و فصول کے عناوین لگا کر تقسیمِ مسائل کا اہتمام نہیں کیا ہے، بلکہ جزئیات کی تلاش کے لیے قاری کو صاحبِ درمختار کی تقسیم و ترتیب کے حوالے فرما کر؛ بعض مخصوص جزئیات پر 'مطلب' کا عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ 'مطالب' ایک طرح سے اس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔ خصوصاً جہاں علامہ شامیؒ کو علمی استدراک، مناقشہ، اجمال کی تفصیل، کسی قول کی تصحیح و ترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں

'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔اور کچھ قلیل الفوائد مطالب کو چھوڑ کر تقریباً تمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب الایمان، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان ومکان کی ضرورت اور عموم وابتلاء کے تقاضے کے پیش نظر 'مطالب' زیادہ ہیں تو کتاب الزکاۃ اور کتاب الصوم میں بہت کم۔

اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیقی تفصیل یا خلاصہ ذکر کرتے ہیں تو اس کو ضرور 'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد 'مطلب' کے عنوان مختلف مقامات پر لگائے ہیں اور ضرورت کے مطابق تفصیل، خلاصہ یا حوالہ بھی ذکر کرتے جاتے ہیں۔

ردالمحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اور اس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق وتفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اور علامہ شامیؒ کی باریک وعمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح وترجیح کو واضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا یہی عنوان طے کر دیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں،-مثلاً: مسائل پر نظر، حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، ردالمحتار سے استفادہ، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ وتجربہ، وغیرہ؛-مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کر دیا گیا۔اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط ردالمحتار میں مذکور علامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ، ان کی تحقیق اور نتیجۂ بحث کو اجاگر کیا جائے، اور مطلب میں مذکور مسئلہ سے متعلقہ دیگر امور وفروع اور دیگر حضراتِ فقہاء کی تحقیق و آراء سے بلاضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

تقریباً ایک ہزار سے زائد ایسے 'مطالب' کو حل کرنے کا سلسلہ گذشتہ سال یعنی ۱۴۴۲ھ سے شروع کیا گیا تھا،اسی کو آگے بڑھاتے ہوئے بقیہ ابواب کے مطالب امسال تکمیل کرنے والے طلبۂ افتاء کو سپرد کیے گئے۔

چنانچہ امسال تدریبِ افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ:عزیزان مولوی انس بن افضل احمد آبادی،مولوی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی اور مولوی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی کو مابقیہ کتاب الصلاۃ،عزیزان مولوی عمر بن اقبال بڑودوی اور مولوی ندیم بن مولوی نعیم دیولوی کو کتاب الحج،عزیزم مولوی اسحاق بن عثمان سنجالی کو کتاب النکاح اور عزیزان مولوی سعد بن حافظ عبد الرؤف کھمباتی،مولوی عبید اللہ بن مولوی حسن مانگرولی اور مولوی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی کو کتاب الطلاق کے مطالب تا 'باب الظہار' سپرد کیے گئے۔

آپ حضرات کے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ کتاب الصلاۃ کے بقیہ مطالب پر مشتمل ہے،اور عزیزان مولوی انس بن افضل احمد آبادی،مولوی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی اور مولوی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی سلمہم کی محنت کا ثمرہ ہے۔

الحمد للہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال و آراء اور ترجیح و تصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔اور اس ناکارہ نے باوجود نااہلی کے اس کی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔

اور.....آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے،اس میں نقصان و نسیان اور سہو و خطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔اور بندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے -سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن وخوبی ادا کرتے ہوئے -ہر مطلب میں زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ

کے مرام ومقصد کو سمجھنے اور ان کی فکر ونظر کے خلاصہ تک رسائی حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہ نمائی کے باوجود؛ آخر یہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے، اور درج بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہوگئی ہو۔ کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح و مدد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگر ایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے، موصوف کے علمی وعملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی وعملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔ آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

۹/ جولائی، ۲۰۲۲ء مطابق ۹، ذی الحجہ ، ۱۴۴۳ھ۔

شکر وسپاس

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمدلله رب العالمين، والصلاه والسلام علىٰ أشرف الأنبياء والمرسلين

رب ذو المنن کے شکر و سپاس سے زبان وقلم عاجز و قاصر ہے کہ بلا استحقاق ہمہ وقت اس ذات کے احسانات و انعامات افزوں ہوتے رہتے ہیں، اسی کے فضل سے حصول علوم دین کی عظیم سعادت نصیب ہوئی۔فلہ الحمد والمنۃ ۔

بعدہٗ، اولاً ہم اس عالم کے سب سے بڑے محسن وعنایت فرما"والدین" کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ ان کی عملی مساعی اور دلی دعائیں کٹھن منزلوں کی کڑکتی دھوپ میں سایہ فراہم کرتی ہیں، اور ان کے فانوسِ دل سے نکلنے والی دعا ومحبت کی کرنیں ہمارے لیے دین ودنیا کی راہ کے چراغ ہیں۔

بعدہ ہم شکر و سپاس پیش کرتے ہیں محسن ومربی استاذ نا واستاذ الاساتذہ حضرت مولانا مفتی احمد دیولاوی صاحب دامت برکاتہم کا کہ آپ نے جامعہ ہذا کے نورانی ماحول میں جگہ عنایت فرما کر شفقت ورحمت کے ساتھ ہماری تربیت فرمائی، اللہ تعالیٰ آپ کی ہمہ جہتی خدمات کو شرفِ قبولیت سے نوازے۔آمین۔

نیز ہم سب اپنے دیگر ان تمام مربین و اساتذہ کے شکر گزار ہیں جن کی تعلیم وتربیت اور دعاوتوجہ کی بدولت علمی سفر کی کچھ منزلیں طے کرنے کی سعادت میسر ہوئی؛ اللہ رب العزت جمیع اساتذہ ومربیین کو اجر جزیل ومراتب جلیلہ سے نوازے۔

حسبِ معمول تدریب الافتاء کی تکمیل کے طور پر کسی عنوان پر ایک مقالہ تحریر کرنا ہمارا تعلیمی فریضہ تھا، اسی فریضہ کی تکمیل کے طور پر ہمیں بھی علامہ شامی کی مشہورِ زمانہ کتاب ردالمحتار کے کتاب الصلاۃ کے وہ 'مطالب' سپرد کیے گئے، جو اس شعبہ کے تحت چلنے والے حل مطالبِ شامی کے سلسلے میں ہمارے لیے متعین کیے گئے تھے۔

کتاب الصلاۃ کے ابتدائی حصے پر گذشتہ سال کام ہو چکا تھا، اس لیے بقیہ حصہ ہم

تین رفقاءِ درس: مولوی انس احمد آبادی، مولوی فیصل احمد آبادی اور مولوی حفظ الرحمن آچھودی کو سپرد کیے گئے۔ طالب علمانہ حیثیت اور بے سروسامانی کی کیفیت کے ساتھ یہ فریضہ انجام دینا ہمارے لیے ایک اعتبار سے جوئے شیر لانے کے مترادف تھا۔ ابھی بھی ہمیں نہیں معلوم کہ ہم اس فریضہ کا حق کر سکے ہیں یا نہیں؟

بہر حال اس مناسبت سے ہم حضرت الاستاذ مفتی فرید صاحب کاوی مدت فیوضہم کے بے انتہاء ممنون ہیں آپ کی رہ بری، تصحیح اور تنقیح کے طفیل یہ کام انجام پایا۔ خاص کر علامہ شامی کی مراد و منشا تک رسائی اور تجزیہ و ترجیح کو سمجھنا آپ ہی کے طفیل ممکن ہو سکا۔ اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ آپ کی جمیع کاوشوں کو شرف قبولیت سے نوازتے ہوئے انعامات جزیلہ اور مراتب جلیلہ سے نوازے۔

اسی طرح حضرت الاستاذ مولانا مفتی اسجد صاحب دیولاوی دامت برکاتہ کے بھی تہہ دل سے شکر گذار ہیں کہ آپ نے اپنی تمام تر مصروفیتوں کے باوجود مسودے کو پڑھا اور اپنے قیمتی مشوروں سے نواز کر حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے وقیع تقریظ تحریر فرما کر مقالہ کو سندِ صحت فراہم فرمائی۔ فجزاہم اللہ احسن الجزاء فی الدارین۔

اس موقع پر مولانا ضیاء الدین صاحب اور مولانا عبدالماجد صاحب کا شکریہ ادا نہ کرنا بڑی ناسپاسی ہوگی، آپ دونوں صاحبان نے بڑی دلچسپی سے مقالہ کمپوزنگ کر کے اس کو قابل اشاعت بنایا، اللہ تعالیٰ انہیں بہترین بدلہ عنایت فرمائے۔

اخیر میں ہم بارگاہِ ایزدی میں دست بدعا ہیں کہ اس حقیر سی کاوش و کوشش کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور تادمِ حیات دینی و علمی خدمات کے لئے قبول فرمائے۔ آمین۔

محتاجینِ دعا: العبد انس بن افضل احمد آبادی۔

العبد فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی۔

العبد حفظ الرحمن بن محمد آچھودی۔

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الصلاۃ جلد دوم

مفتی انس بن افضل احمد آبادی
متعلم تدریب الافتاء جامعہ علوم القرآن جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب الإمامة

مطلب شروط الامامة الکبری

امامتِ کبری کی شرائط۔

صاحب درمختار علاؤالدین حصکفیؒ نے باب الامامۃ کے شروع میں امامت کی دو قسمیں امامت صغری اور امامت کبری کو بیان کرتے ہوئے امامت کبری کی اہلیت وصحت کی ضروری شرائط ذکر فرمائی ہیں۔ وہ ضروری شرائط یہ ہیں:

(۱) مسلمان ہونا۔ (۲) آزاد ہونا (۳) مذکر ہونا (۴) عاقل ہونا (۵) بالغ ہونا (۶) قادر ہونا (۷) قریشی ہونا۔

اور آگے فرمایا ہے کہ ہاشمی یا علوی یا معصوم ہونا ضروری نہیں۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے انہیں شرائط کی مزید وضاحت وعلل بیان کرنے کے لئے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

ان شرائط کی مختصر وضاحت درج ذیل ہے۔

(۱) مسلمان ہونا: یعنی کافر امام نہیں بن سکتا، کیوں کہ کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔

(۲) آزاد ہونا: پس غلام امام نہیں بن سکتا، کیوں کہ غلام کو تو خود کی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہوتی تو دوسرے پر کیسے ولایت حاصل ہوگی؟ نیز دوسرے پر ولایت کا حق حاصل ہونا یہ خود کی ذات پر ولایت ہونے کی فرع ہے، اور غلام میں یہ

مفقود ہے۔اور یہی حکم بچے اور مجنون کا ہے۔

(۳) مذکر ہونا: اس سے عورت مستثنیٰ ہوجاتی ہے؛ کیوں کہ عورتوں کو اپنے گھروں میں ٹھہرنے کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ ان کی حالت پردے پر مبنی ہونے کی وجہ سے وہ امام نہیں بن سکتیں۔اور اسی کی طرف آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس طرح ارشاد فرما کر اشارہ فرمایا ہے۔'وہ قوم کیسے فلاح پاسکتی ہے جس کی سربراہ ایک عورت ہو؟'

(۴) عاقل ہونا۔

(۵) بالغ ہونا۔

(٦) قادر ہونا: یعنی ظالم سے مظلوم کو انصاف دلانا، سرحدوں کی حفاظت کرنا اور حدود اسلام کی حفاظت کرنا اور لشکروں کو چلانے کی صلاحیت پر قادر ہو۔

(۷) قریشی ہونا :لہٰذا غیر قریشی امامت کبری کے لئے امام نہیں بن سکتا، اور اس بابت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: 'ائمہ قریش میں سے ہوں گے۔' اور اسی حدیث کی وجہ سے انصار نے خلافت قریش کو سپرد کردی تھی، اور اسی حدیث کی بنا پر فرقۂ ضراریہ کا یہ عقیدہ باطل قرار پائے گا کہ امامت کبری غیر قریش میں بھی ہوسکتی ہے، اور اسی طرح ایک اور فرقۂ باطلہ فرقۂ کعبیہ کے عقیدہ کا بطلان سمجھ میں آتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ قریشی ہو تو وہ امامت کے لئے زیادہ بہتر ہے۔ یہ تمام بحث علامہ شیخ ابراہیم الحلبیؒ کے 'حاشیۂ درمختار' میں 'شرح عمدۃ النسفی' کے حوالے سے مذکور ہے۔

ہاشمی ہونا: امام امامت کبری کا ہاشم بن عبد مناف کی اولاد میں سے ہونا ضروری شرط نہیں ہے۔جیسا کہ شیعہ حضرات نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی امامت کی نفی کرنے کے لئے کہا ہے کہ امامت کبری کے لئے ہاشمی ہونا ضروری ہے۔

علوی ہونا: یعنی حضرت علی بن ابو طالبؓ کی اولاد میں سے ہونا، یہ بھی ضروری

شرائط میں سے نہیں ہے، جیسا کہ بعض شیعہ حضرات نے بنو عباس کی خلافت کی نفی کرنے کے لئے کہا ہے، کہ امامت کبریٰ کے لئے امام کا علوی ہونا ضروری ہے۔

معصوم ہونا: یہ بھی ضروری شرط نہیں ہے، جیسا کہ فرقۂ اسماعیلیہ اور اثنا عشریہ (امامیہ) امامت کبریٰ کے لئے معصوم ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔

اخیر میں علامہ شامیؒ یہ فرماتے ہیں کہ درمختار کی عبارت '**لا هاشميا، علوياً، معصومًا**' کے بجائے '**لا**' کو مکرر لاکر اس طرح عبارت ہو '**لا هاشميًا، لا علويًا، لا معصومًا**' تو یہ زیادہ بہتر ہوتا، تاکہ ان تینوں صفات میں سے ہر ایک صفت علیحدہ معلوم ہو، درمختار کی عبارت وہم پیدا کرتی ہے، کہ یہ تینوں صفات ایک ہی ہیں۔

امام وخلیفہ کے لئے قریشی ہونے کی شرط کی حیثیت کیا ہے؟ یہ متفق علیہ شرط ہے یا مختلف فیہ ہے؟ یہ ایک اہم بحث ہے۔ اس لئے اس موضوع پر ایک جامع ومختصر تحریر مولانا حامد الانصاری غازیؒ کی کتاب 'اسلام کا نظام حکومت' کے حوالہ سے یہاں نقل کرتے ہیں، یاد رہے کہ مولانا حامد الانصاریؒ تحریک آزادی کے ممتاز رہنما مولانا منصور الانصاریؒ کے فرزند اور حضرت مولانا قاری طیّب صاحب قاسمیؒ کے داماد تھے۔

قریشی ہونا: مندرجہ بالا شرائط کے علاوہ چند شرائط اور بھی ہیں جن کے متعلق رائے کا اختلاف ہے۔ ان میں اہم یہ ہے کہ امام کو نسب کے اعتبار سے قریشی ہونا چاہئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قریش کو سب سے پہلے اسلام لانے کا شرف حاصل ہے، قریش نے اسلام کی خدمت اور اپنی یادگارِ زمانہ قربانیوں سے جو عزت حاصل کی ہے اس کو علماء اسلام ہم آہنگ ہو کر تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن اس کے باوجود تحقیق یہ ہے کہ اسلام کا اساسی قانون اس شرط کا تحمل نہیں کرتا، پہلی بات تو یہ ہے کہ علماءِ قانون کی طرف سے اس شرط سے

اختلاف ظاہر کیا گیا ہے اور آخری بات یہ ہے کہ آخر میں امت نے قانونِ اجماع کے ذریعہ سے خلافت عثمانیہ کو تسلیم کرلیا تھا۔ عثمانی ترک قریشی نہ تھے مگر مصر کے آخری قریشی خلیفہ نے خود سلطان سلیم کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگرچہ قریشی ہونے کی شرط خلافت عباسیہ (۶۵۶ھ، ۱۲۵۸ء) تک قائم رہی؛ لیکن اسلامی نقطۂ نگاہ سے اس شرط کا حقیقی ظہور خلافت راشدہ پر ختم ہوگیا۔

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دو قانونی منشور موجود ہیں: (۱) (**الأئمة من قريش**) "امام قریش میں سے ہوں گے"۔ (۲) (**إن هذا الأمر في قريش**) "یہ یقینی ہے کہ حکومت قریش میں ہوگی"؛ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی قطعی ہے کہ اسلام حکومت کی عمومیت کا حامی ہے، اس نے انسانی حقوق کی مساوات کا اعلان کیا ہے اور غیر مشروط طریقہ پر ہر امام کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ قرآن کی رو سے تمام دنیا میں انسان کی عظمت کا قانون جاری ہے، نسل آدم کے تمام افراد حکومت واقتدار کے دائرہ میں بلند مرتبہ ہیں، اسلامی زندگی کی سطح پر سربلند ہونے کی صرف ایک شرط ہے۔ انسان اسلام کا علمبردار اور مردمؤمن ہو۔ اس کے بعد نہ عربی کی شرط ہے نہ عجمی کی، نہ قریشی ہونا فرض ہے، نہ کسی خاص خاندان کا رکن ہونا ضروری۔ اسلام کی حکومت میں جو سب سے اچھا ہے وہی بلند مرتبہ ہے اور سب کا قائد وامام۔ یہ قرآن کا فیصلہ ہے، قانونِ سنت کا حکم ہے، عصر صحابہؓ کی نظیر ہے، اور اسلامی دور کا عمل ہے۔

یہ صحیح ہے کہ جمہور علماء اس شرط کو تسلیم کرتے ہیں مگر محض اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خاندانی قرابت ایک برکت ہے اور اس کو حاصل کرنے سے پہلوتہی نہ کرنی چاہیے؛ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ برکت کے لیے ہاشمی اور سیّد ہونے کی شرطیں زیادہ موجب برکت ہیں؛ حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ یہ شرطیں معتبر نہیں ہیں، اگر برکت شرط ہے تو زیادہ برکت کیوں شرط نہیں؟

اس مسئلہ کی قانونی تنقیح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کے قائد کا قریشی ہونا،

ایک اختلافی بات ہے۔ علامہ سید انور شاہؒ نے اپنے علمی افادات میں ''مواہب الرحمن'' کے جلیل القدر مصنف کا یہ قول نقل کیا ہے ''إنها ليست بشرط عند إمامنا ''قریشی ہونا ہمارے امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں کوئی شرط نہیں ہے۔ اس سے حنفی مسلک کا رخ ظاہر ہوتا ہے۔ اگر چہ بعض فقہاء نے اس شرط کا ذکر کیا ہے، لیکن جب ہم خود ''فقہ اکبر'' اور ملا علی قاریؒ کی شرح کو اصل الاصول کی حیثیت سے دیکھتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کے تاریخی دور میں قریشی ہونے کو شرط نہیں سمجھا گیا۔ ریاست عامہ کے رئیسِ عام کا چار مرتبہ انتخاب ہوا اور ہر مرتبہ دو باتوں کا لحاظ رکھا گیا (۱) امامت کی صلاحیت کا (۲) اور امت کے اختیار (ووٹ) کا، اگر حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب میں قریشی ہونے کا دخل ہوتا تو ملا علی قاریؒ دوسری تفصیلات کے ساتھ ضرور اس کا ذکر کرتے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ان فرامین کا کیا مفہوم ہے جو قریش کے متعلق ہیں۔ اس مفہوم کو معلوم کرنے سے پہلے اس اصول کو مان لیجیے۔ امیرِ حکومت کا انتخاب دین کی خدمت اور اس کے بعد انسانوں کی مرضئ عامہ، مفادِ عامہ اور مصالحِ عامہ پر مبنی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے زمانہ میں قریش کے متعلق جو کچھ فرمایا اس کا مقصد نسلی برتری کا اصول پیش کرنا نہیں تھا؛ بلکہ دین کی تقویت اور اسلامی نظام کی عمومیت کا استحکام تھا۔ قریش ایک قبیلہ ہی نہ تھا بلکہ وہ اسلامی نظام کا جوہر تھا۔ قریش کے لوگ سب سے پہلے اسلام لائے، سب سے زیادہ پیغمبر برحق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صحبت میں رہے۔ اسلام کے کلی و جزئی قوانین کی روح کو سمجھنے اور اس کے مطابق اپنی شخصی اور اجتماعی زندگی کو ڈھالنے میں کامیاب ہوئے۔ یہ وہ خصوصیات ہیں جنہوں نے پہلی صدی ہجری میں قریش کو دین کا محافظ، مصالح عامہ کا نگہبان اور اسلامی عمومیت کا مرکز اور مسلم عوام کا سردار بنا دیا تھا اس زمانہ میں اسلامی عمومیت کا صادق مطالبہ یہ تھا کہ قریش کو ریاست کی ذمہ داری دی جائے، خلفاء اربعہ کا قریشی ہونا اسلامی جمہوریت اور انسانی عمومیت کے موافق تھا نہ کہ مخالف، اگلے مورخین میں ابن خلدون نے اس حقیقت کو پیش کیا ہے اور حال کے

علماء میں امام ولی اللہ دہلویؒ نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

ابن خلدون کہتے ہیں: قریشی ہونے کی قانونی وجہ یہ ہے کہ قریش اپنی اکثریت اور دوسرے اوصاف کی وجہ سے رائے عامہ کے نزدیک محترم تھے اور ان کو قوت کا مرکز سمجھا جاتا تھا۔ ملی نظام کی ابتری کے خطرہ کو دور کرنے اجتماعی نظم کے قیام، وحدت ملی کے بقا، داخلی انتشار کے انسداد اور عام مطمح نظر کے لیے قریش کی ضرورت تھی، عوام قریش کے علاوہ کسی قبیلہ پر جمع نہیں ہو سکتے تھے، اسی لیے شارع ﷺ نے اس کا لحاظ رکھا۔ اس تصریح کے بعد یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ فرمان نبوی کا منشا نسلی تفوق نہیں؛ بلکہ اسلامی سوسائٹی کی بہتری پر مبنی تھا۔

یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ آپ ﷺ کا فرمان حکم اور امر کی صورت میں نہیں بلکہ خبر کی صورت میں ہے۔ خبر کی صداقت خلافتِ اربعہ سے ثابت ہے۔ اگر امر کی صورت ہی تسلیم کی جائے تو حضرت معاویہؓ کی روایت میں ”ماأقاموا الدین“ کا لفظ کافی ہے۔ آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں حکومت قریش میں رہے گی، جب تک کہ وہ دین کے استحکام کے اہل ثابت ہوں گے۔ معلوم ہوا ایک خاص وقت تک قریشی امیر ہوں گے اور قریشی ہونے کی حقیقت نسل نہیں؛ بلکہ قیام دین ہے۔ اس دعوے کا سب سے بڑا ثبوت وہ تقریر ہے جو صدیق اکبرؓ نے ثقیفہ کی مجلس شوریٰ میں کی۔ انہوں نے صاف کہا کہ ہم نے دین کے معاملہ میں خطرناک زمانہ میں جان لڑا کر خدمت کا استحقاق حاصل کیا ہے، جب انصار نے اپنا امیر الگ بنانا چاہا تو اس وقت حضرت عمرؓ کی یہ دلیل کارآمد ثابت ہوئی کہ انصار پر عرب کی رائے عامہ متفق نہ ہوگی۔

اگر امامت کے لئے ایسی ہستی میسر آ جائے جو تمام شرائط کے ساتھ قریشی بھی ہو تو اس کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔ (اسلام کا نظامِ حکومت: ۳۸۰ تا ۳۸۴)

فالكبرى استحقاق تصرف عام على الأنام، وتحقيقه في علم الكلام، ونصبه أهم الواجبات، فلذا قدموه على دفن صاحب المعجزات: ويشترط

كونه مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا قادرا، قرشيا لا هاشميا علويا، معصوما.

مطلب شروط الامامة الكبرى

(قوله ويشترط كونه مسلما إلخ) أي لأن الكافر لا يلي على المسلم؛ ولأن العبد لا ولاية له على نفسه فكيف تكون له الولاية على غيره؟ والولاية المتعدية فرع للولاية القائمة ومثله الصبي والمجنون ولأن النساء أمرن بالقرار في البيوت فكان مبنى حالهن على الستر.

وإليه أشار النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث قال »كيف يفلح قوم تملكهم امرأة« وقوله قادرا: أي على تنفيذ الأحكام وإنصاف المظلوم من الظالم، وسد الثغور؛ وحماية البيضة وحفظ حدود الإسلام؛ وجر العساكر؛ وقوله قرشيا لقوله - صلى الله عليه وسلم - »الأئمة من قريش« وقد سلمت الأنصار الخلافة لقريش بهذا الحديث، وبه يبطل قول الضرارية إن الإمامة تصلح في غير قريش والكعبية إن القرشي أولى بها اهـ الكل من ح عن شرح عمدة النسفي (قوله لا هاشميا إلخ) أي لا يشترط كونه هاشميا: أي من أولاد هاشم بن عبد مناف كما قالت الشيعة نفيا لإمامة أبي بكر وعمر وعثمان - رضي الله تعالى عنهم -؛ ولا علويا: أي من أولاد علي بن أبي طالب كما قال به بعض الشيعة نفيا لخلافة بني العباس؛ ولا معصوما كما قالت الإسماعيلية والاثنا عشرية: أي الإمامية، كذا في شرح المقاصد، وكان الأولى أن يكرر لا ليظهر أن كل واحد من هذه الثلاثة قول على حدة؛ فإن عبارته توهم أنها قول واحد ح. (٤٨٦-٣)

مطلب في تكرار الجماعة في المسجد

مسجد میں جماعتِ ثانیہ کا حکم

یہ مطلب ’مطالب شامی‘ کتاب الصلاۃ، جلد ۱، ص: ۱۶۸، اور ۱۷۱ پر گذر چکا ہے۔

مطلب البدعة خمسة أقسام

بدعت کی پانچ قسمیں ہیں:

امامت صغری کی بحث میں صاحب تنویر الابصار علامہ محمد بن عبد اللہ تمرتاشیؒ نے بدعتی امام کی امامت مکروہ بتائی ہے، اسی مسئلہ کی مزید وضاحت میں علامہ شامیؒ نے فرمایا ہے کہ بدعتی امام سے مراد وہ امام ہے جو حرام بدعت اپنائے ہوئے ہو۔ ایسے امام کی امامت مکروہ ہے۔ ورنہ بدعت محرمہ (حرام بدعت) کے علاوہ کسی دوسری قسم کی بدعت اپنائے ہوئے ہو تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہوگی۔

اور علامہ شامیؒ نے مذکورہ توضیح بیان کرتے ہوئے بدعت کی اقسام ذکر کی ہیں کہ بدعت پانچ قسموں پر منقسم ہیں:

(۱) بدعت محرمہ: وہ بدعت جو حرام ہو، جیسے: مرجیہ، قدریہ وغیرہ گمراہ فرقوں کا مذہب سیکھنا۔

(۲) بدعتِ واجبہ: وہ بدعت جن کا اختیار کرنا واجب ہے، جیسے: گمراہ فرقوں کی تردید کے لئے دلائل قائم کرنا، قرآن وحدیث سمجھنے کے لئے عربی نحو سیکھنا۔

(۳) بدعت مندوبہ: وہ بدعت جو مستحب ہو جیسے سرائے، مسافر خانہ اور مدرسہ قائم کرنا، اور ہر وہ اچھا کام جو صدر اول (عہد نبوی وصحابہؓ) میں نہیں تھا۔

(۴) بدعت مکروہہ: جو بدعت مکروہ ہو، جیسے مساجد کو مزین کرنا۔

(۵) بدعت مباحہ: وہ بدعت جو مباح ہو، جیسے لذیذ کھانے، پینے اور عمدہ لباس میں توسع اختیار کرنا۔

مذکورہ بیان کردہ قسمیں اسی طرح علامہ مناویؒ کی 'شرح الجامع الصغیر' میں 'تہذیب النووی' کے حوالہ سے مذکور ہے اور اسی طرح علامہ برکلیؒ کی 'کتاب الطریقة

المحمدیۃ' میں ہے۔

تتمہ: علامہ شامیؒ کی طرح متعدد علماء بدعت کی مختلف قسمیں بیان کرتے ہیں، اور بدعت کو حسنہ، سیئہ، واجبہ، مندوبہ وغیرہ میں تقسیم کرتے ہیں۔ مثلا: امام شافعیؒ اور ان کے متبعین میں سے علامہ عز بن عبد السلامؒ، علامہ نوویؒ اور علامہ ابو شامہؒ اور مالکیہ علماء میں سے علامہ قرافیؒ اور علامہ زرقانیؒ اور حنابلہ میں سے علامہ ابن جوزیؒ اور ظاہریہ میں سے علامہ ابن حزمؒ۔

جبکہ علماء کا دوسرا گروہ بدعت کی اس طرح واجبہ، مندوبہ، حسنہ، سیئہ وغیرہ کی تقسیم کا قائل نہیں، ان کے نزدیک بدعت بہر صورت امر مذموم ہے، ان حضرات کے مطابق پہلے گروہ کی بیان کردہ بدعت واجبہ، مندوبہ، حسنہ وغیرہ امور بدعت میں شامل نہیں، جیسے امام مالکؒ، امام شاطبیؒ اور امام طرطوشیؒ اور حنفیہ میں سے امام شمنیؒ اور علامہ عینیؒ اور شافعیہ میں سے علامہ بیہقیؒ، علامہ ابن حجر عسقلانیؒ اور علامہ ابن حجر ہیثمیؒ اور حنابلہ میں سے علامہ ابن رجبؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ اسی کے قائل ہیں۔

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: 'الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ: ۸/۲۱'

مطلب البدعة خمسة أقسام

(قوله أي صاحب بدعة) أي محرمة، وإلا فقد تكون واجبة، كنصب الأدلة للرد على أهل الفرق الضالة، وتعلم النحو المفهم للكتاب والسنة ومندوبة كإحداث نحو رباط ومدرسة وكل إحسان لم يكن في الصدر الأول، ومكروهة كزخرفة المساجد. ومباحة كالتوسع بلذيذ المآكل والمشارب والثياب كما في شرح الجامع الصغير للمناوي عن تهذيب النووي، وبمثله في الطريقة المحمدية للبركلي. (١-٥٣١-٣)

مطلب في إمامة الأمرد

امرد کی امامت کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے امرد کو بھی ان لوگوں میں شمار کروایا ہے جن کی امامت مکروہ ہے، اس مطلب میں علامہ شامی نے اس حکم سے متعلق چند اہم باتیں ذکر فرمائی ہیں

(۱) یہاں کراہتِ تنزیہی ہونا ظاہر ہے۔

(۲) یہ بھی ظاہر ہے اور علامہ رحمتیؒ نے بھی لکھا ہے کہ امرد سے مراد خوب صورت چہرے والا ہے، اس لئے کہ خوب صورت چہرے والا اور شکیل ہونا فتنہ کا محل ہے۔

(۳) جس طرح اندھے، غلام، اعرابی اور ولد الزنا کی امامت میں کراہت اعلم القوم ہونے کی بناء پر ختم ہو جاتی ہے تو کیا اسی طرح اگر امرد اعلم القوم ہو تو اس کی امامت میں سے کراہت ختم ہو جائے گی؟

جواب میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علت کراہت کو دیکھا جائے گا، اگر کراہت کی علت جہالت یا لوگوں کا اس کے پیچھے نماز پڑھنے سے نفرت کرنا ہے تو اس کے اعلم القوم ہونے کی صورت میں کراہت ختم ہو جائے گی، اور اگر کراہت کی علت محلِ فتنہ ہونے کی وجہ سے شہوت کا اندیشہ ہے تو کراہت ختم نہیں ہوگی، وھوالاظہر

(۴) جس لڑکے کے رخصار پر فقط بالوں کی لکیر ہو اور ٹھوڑی وغیرہ پر گھنے بال نہ اگے ہوا ایسا خوبصورت محلِ شہوت لڑکا بھی امرد کے حکم میں ہے۔

(۵) اور 'حاشیۃ المدنی' میں 'الفتاوی العفیفیہ' کے حوالے سے مذکور ہے کہ ایک مرتبہ علامہ شیخ عبد الرحمن بن عیسی المرشدیؒ سے ایسے بیس سال کے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو بال اُگنے کی عمر سے تجاوز کر گیا ہو، پھر بھی اس کو داڑھی کے

بال نہ اُگے ہوں، تو کیا وہ امردیت کی حد سے خارج ہوجائے گا؟ اور خصوصًا جب کہ اس کی ٹھوڑی پر کچھ بال اُگے ہوں، جو اس بات کی غمازی کرتے ہوں کہ یہ گول داڑھی والوں میں سے نہیں ہے، تو کیا ایسے شخص کی امامت کا حکم کامل مردوں کی طرح ہوگا یا نہیں؟ تو شیخ علامہ عبدالرحمن بن عیسی المرشدیؒ نے جواب دیا کہ جب علامہ شیخ احمد بن یونسؒ سے جو ابن الشلبیؒ سے معروف اور متاخرین حنفی علماء میں سے ہیں، اس طرح کے مسئلہ کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے بلاکراہت جواز کا جواب دیا۔ اور اقتداء کے لئے ان کا فتوی کافی ہے۔ واللہ اعلم

اور اسی طرح مفتی محمد تاج الدین قلعیؒ سے اس مسئلہ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے یہی جواب دیا کہ بلاکراہت جائز ہے۔

وكذا تكره خلف أمرد

مطلب في إمامة الأمرد

(قوله وكذا تكره خلف أمرد) الظاهر أنها تنزيهية أيضا. والظاهر أيضا كما قال الرحمتي أن المراد به الصبيح الوجه لأنه محل الفتنة، وهل يقال هنا أيضا: إذا كان أعلم القوم تنتفي الكراهة: فإن كانت علة الكراهة خشية الشهوة وهو الأظهر فلا، وإن كانت غلبة الجهل أو نفرة الناس من الصلاة خلفه فنعم فتأمل. والظاهر أن ذا العذار الصبيح المشتهى كالأمرد تأمل.

هذا، وفي حاشية المدني عن الفتاوى العفيفية: سئل العلامة الشيخ عبد الرحمن بن عيسى المرشدي عن شخص بلغ من السن عشرين سنة وتجاوز حد الإنبات ولم ينبت عذاره، فهل يخرج بذلك عن حد الأمردية، وخصوصا وقد نبت له شعرات في ذقنه تؤذن بأنه ليس من مستديري اللحى، فهل حكمه في الإمامة كالرجال الكاملين أم لا أجاب: سئل العلامة الشيخ أحمد بن يونس المعروف بابن الشلبي من متأخري علماء الحنفية عن هذه

المسألة. فأجاب بالجواز من غير كراهة، وناهيك به قدوة، والله أعلم. وكذلك سئل عنها المفتي محمد تاج الدين القلعي فأجاب كذلك. اهـ. (۳-۵۳۶)

مطلب في الاقتداء بشافعي ونحوه هل يكره أم لا

حنفی مقتدی کا شافعی امام کی اقتداء کرنے کا حکم

یہ مطلب 'مطالب شامی' کتاب الصلاۃ، جلد ا،ص:۱۱۶، اور ۱۳۲ پر گذر چکا ہے۔

مطلب إذا صلى الشافعي قبل الحنفي هل الأفضل الصلاة مع الشافعي أم لا؟

شافعی امام کی جماعت حنفی امام سے پہلے شروع ہوجائے تو حنفی مقتدی کیا کرے؟

یہ مطلب 'مطالب شامی' کتاب الصلاۃ، جلد ا،ص:۱۲۸ پر گذر چکا ہے۔

مطلب هل الإساءة دون الكراهة أم أفحش منها؟

اساءت کا درجہ مکروہِ تحریمی سے کمتر ہے۔

یہ مطلب 'مطالب شامی' کتاب الصلاۃ، جلد ا،ص:۲۹۶ پر گذر چکا ہے۔

مطلب في كراهية قيام الإمام في غير المحراب

امام کا محراب سے ہٹ کر کھڑا ہونا مکروہ ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے صف بندی کے متعلق مسائل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ 'امام درمیان میں کھڑا رہے' اور علامہ شامیؒ نے اس کے تحت 'معراج' کے حوالہ سے دوقول ذکر فرمائے ہیں جو 'مبسوط لشیخ الاسلام بکر خواہر زادہ' سے ماخوذ ہیں،

(۱) السنة أن يقوم فى المحراب ليعتدل الطرفان، ولو قام فى أحد جانبى الصف يكره، ولوكان المسجد الصيفى بجنب الشتوى، و امتلأ المسجد يقوم الإمام فى جانب الحائط ليستوى القوم من جانبيه۔

سنت یہ ہے کہ امام محراب میں کھڑا رہے، تا کہ دونوں جانب برابر ہو اور اگر امام صف کی کسی ایک جانب کھڑا رہے تو یہ مکروہ ہے، اور اگر گرمی کے موسم کی مسجد اور سردی کے موسم کی مسجد الگ الگ ہو اور دونوں ایک دوسرے کے بغل میں ہو اور مسجد بھر جائے تو امام دیوار کی جانب کھڑا ہو، تا کہ قوم اس کی دونوں جانب میں برابر رہے۔

(۲) والأصح ماروی عن أبی حنیفة رحمة اللہ علیه أنه قال: أكره أن يقوم بين الساريتين أوفى زاوية، أو فى ناحية المسجد، أو إلى سارية لأنه خلاف عمل الأمة، قال عليه الصلوة والسلام: توسطوا الإمام وسدوا الخلل.

اور امام ابوحنیفہؒ سے منقول اصح قول یہ ہے کہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں ناپسند کرتا ہوں کہ امام دوستونوں کے درمیان یا کسی ایک کونے کی جانب یا مسجد کے کسی کنارے کی جانب یا ستون کی جانب کھڑا رہے، اس لئے کہ یہ امت کے عمل کے برخلاف ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: ''امام کو درمیان میں کرو اور خلاء کو پُر کرو''۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں بیان کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا دوسرے قول میں ''أكره أن يقوم ۔۔۔ أو إلى سارية'' سے غیر محراب میں قیام امام کی کراہت کو سمجھا جا سکتا ہے، اور پہلے قول السنة ان يقوم فى المحراب کو اس کی تائید میں ذکر فرمایا ہے اور اسی طرح ''معراج'' میں مذکور ہے کہ سنت یہ ہے کہ امام صف کے درمیان محراب کے سامنے کھڑا رہے، اس وجہ سے کہ محاریب کو مسجد کے وسط میں ہی بنایا جاتا ہے، اور محاریب کو امام کے کھڑے رہنے کی جگہ کے طور پر متعین کیا گیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''كراهية قيام الإمام فى غير المحراب'' بڑی

جماعت کے متعین امام کے متعلق ہے، تا کہ امام کا غیر وسط میں قیام لازم نہ آئے۔ چنانچہ اگر جماعت قلیلہ ہو، دو، چار یا چند افراد کی جماعت ہوتو امام کا غیر محراب میں کھڑا رہنا مکروہ نہیں، فقط مصلیوں کے وسط میں کھڑے ہونے کو ملحوظ رکھے۔

مطلب في الكراهة قيام الإمام في غير المحراب [تنبيه]

يفهم من قوله أو إلى سارية كراهة قيام الإمام في غير المحراب، ويؤيده قوله قبله السنة أن يقوم في المحراب، وكذا قوله في موضع آخر: السنة أن يقوم الإمام إزاء وسط الصف، ألا ترى أن المحاريب ما نصبت إلا وسط المساجد وهي قد عينت لمقام الإمام اهـ. والظاهر أن هذا في الإمام الراتب لجماعة كثيرة لئلا يلزم عدم قيامه في الوسط، فلو لم يلزم ذلك لا يكره تأمل. (۵۵۸-۳)

مطلب في جواز الإيثار بالقرب

عبادات میں ایثار کا جواز

علامہ شامیؒ نے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے یہ مطلب قائم فرمایا ہے، کہ صف بندی میں کوئی شخص صفِ اول میں موجود ہو اور پیچھے کی صف میں کوئی عالم یا بزرگ شخص ہو اور اس نے اس عالم یا بزرگ شخص کی تعظیم کرتے ہوئے اپنی صف اول کی جگہ اس کو دے دی اور خود پیچھے ہٹ گیا تو یہ جائز ہے۔

یہ مسئلہ ایثار بالقرب کے عنوان سے مشہور ہے۔

علامہ شامیؒ نے مذکورہ مسئلہ کی دلیل میں علامہ حمویؒ کے ''حاشیۃ الاشباہ، غمز عیون البصائر'' کے حوالہ سے یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ 'جامع المضمرات والمشکلات' میں کتاب النصاب کے حوالہ سے مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص صف اول میں موجود ہو، اور بزرگ یا عالم شخص پیچھے سے آئے تو مناسب ہے کہ وہ اس کی تعظیم میں پیچھے چلا جائے، اور اس کو آگے بڑھا دے۔ اور صف اوّل میں سبقت لے جانے کے باوجود

اپنے سے افضل شخص کو تعظیماً اپنی جگہ دے دینا اور خود پیچھے چلا جانا ایثار بالقرب (نیکی میں ایثار کرنا) ہے۔ اور مذکورہ جزئیہ سے ایثار بالقرب کا جواز بلا کراہت ثابت ہوتا ہے، اور شوافع علماء کا ہم سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ایثار بالقرب مکروہ ہے۔ اور علامہ ابن نجیم حنفیؒ اپنی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' میں فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کو میں نے ہمارے اصحاب کے یہاں نہیں دیکھا، البتہ صاحب عمدۃ ذوی البصائر، شرح الاشباہ والنظائر علامہ ابراہیم بن حسین البیریؒ نے اس مقام پر شرح میں ایسی فروعات نقل فرمائی ہیں جو بلا کراہت ایثار بالقرب پر دلالت کرتی ہیں۔

(۱) ارشاد باری تعالی:

وَيُؤْثِرُونَ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ۔

(۲) صحیح مسلم میں حدیث ہے :

''أنه عليه الصلوة والسلام أتى بشراب، فشرب منه وعن يمينه أصغر القوم (وهو ابن عباس) وعن يساره أشياخ، فقال عليه الصلوة والسلام للغلام ''أتأذن لى فى أن أعطى هؤلاء؟'' فقال الغلام ''لا والله'' فاعطاه الغلام.

مذکورہ حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اس چھوٹے لڑکے سے اجازت طلب کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ان حضرات کو دینا بلا کراہت مشروع تھا، کیوں کہ اگر بائیں جانب بیٹھے حضرات کو دے دینا مکروہ ہوتا تو بلا شبہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اجازت ہی دریافت نہ کرتے، خواہ بائیں جانب بیٹھے حضرات، دائیں جانب بیٹھے لڑکے سے افضل ہوتے یا نہ ہوتے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ترجیح یمین والی قربت کو چھوڑ کر اشیاخ کو ترجیح دینے کے لئے اجازت دریافت فرمائی، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایثار بالقرب مشروع ہے۔

علامہ شامیؒ اپنی رائے بیان فرماتے ہیں اور اس مسئلہ کو اس قید کے ساتھ مقید

کرتے ہیں کہ جس وقت ایثار بالقرب میں متروکہ قربت سے مقابل قربت افضل ہو اس وقت ایثار بالقرب مناسب ہے، مثلاً: اہل علم اور بزرگ حضرات کا احترام کرنا، جو کہ فرع سابق اور مذکورہ حدیث سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ فرع سابق اور مذکورہ حدیث اس بات کی دلیل ہیں کہ اہل علم اور بزرگ حضرات کا احترام کرنا صف اول میں قیام سے اور مجلس میں حقدار (دائیں جانب والے) کو مشروب کا برتن دینے سے افضل ہے، کیوں کہ یہ ایک قربت میں ایثار کرتے ہوئے دوسری اس سے افضل قربت کی طرف مائل ہونا ہے، اور وہ اہل علم اور بزرگ حضرات کا احترام ہے، اور اگر کسی نے صف میں غیر مستحق کے ساتھ اپنی جگہ کے ایثار کا معاملہ کیا تو اس نے بلا وجہ قربت سے اعراض کیا اور یہ مطلوب شرع کے خلاف ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''نہر'' میں شوافع کا جو کراہت کا قول منقول ہے اس کو اس آخری صورت یعنی غیر مستحق کو ترجیح دینے پر محمول کیا جائے گا، ''نہر'' میں ہے کہ جان لو کہ شوافع نے ایثار بالقرب کو مکروہ قرار دیا ہے، جیسے اگر کوئی شخص صفِ اول میں ہو پھر جب اقامت کہی جائے تو اپنی جگہ سے ہٹ کر دوسرے کو ترجیح دے دے۔ پس ''نہر'' کے اس مطلق کلام اور کراہت کو غیر مستحق کو ترجیح دینے کے ساتھ خاص سمجھا جائے گا۔

مطلب في جواز الإيثار بالقرب

وفي حاشية الأشباه للحموي عن المضمرات عن النصاب: وإن سبق أحد إلى الصف الأول فدخل رجل أكبر منه سنا أو أهل علم ينبغي أن يتأخر ويقدمه تعظيما له اهـ فهذا يفيد جواز الإيثار بالقرب بلا كراهة خلافا للشافعية. وقال في الأشباه: لم أره لأصحابنا. ونقل العلامة البيري فروعا تدل على عدم الكراهة، ويدل عليه قوله تعالى {ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة} [الحشر: 9] وما في صحيح مسلم من «أنه - عليه الصلاة

والسلام - أتي بشراب فشرب منه وعن يمينه أصغر القوم وهو ابن عباس وعن يساره أشياخ، فقال - عليه الصلاة والسلام - للغلام: أتأذن لي في أن أعطي هؤلاء؟ فقال الغلام لا والله، فأعطاه الغلام« إذ لا ريب أن مقتضى طلب الإذن مشروعية ذلك بلا كراهة وإن جاز أن يكون غير أفضل. اهـ.

أقول: وينبغي تقييد المسألة بما إذا عارض تلك القربة ما هو أفضل منها؛ كاحترام أهل العلم والأشياخ، كما أفاده الفرع السابق والحديث فإنهما يدلان على أنه أفضل من القيام في الصف الأول، ومن إعطاء الإناء لمن له الحق وهو من على اليمين، فيكون الإيثار بالقربة انتقالا من قربة إلى ما هو أفضل منها وهو الاحترام المذكور. أما لو آثره على مكانه في الصف مثلا من ليس كذلك يكون أعرض عن القربة بلا داع، وهو خلاف المطلوب شرعا، وينبغي أن يحمل عليه ما في النهر من قوله: واعلم أن الشافعية ذكروا أن الإيثار بالقرب مكروه كما لو كان في الصف الأول فلما أقيمت آثر به وقواعدنا لا تأباه. (٥٢٠، ٥٥٩-٣)

مطلب في الكلام على الصف الاول

صفِ اول کی حقیقت

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے، کہ مردوں کی صفوف میں سب سے بہتر صف اول ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے صفِ اول کا مصداق متعین فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''البحر الرائق'' میں باب الجمعہ کے آخر میں مذکور ہے کہ فقہاء کا صفِ اول کے متعلق اختلاف ہے، بعض کا قول یہ ہے کہ صف اول اس کو کہتے ہے جو امام کے پیچھے مقصورہ (کوٹھری) میں ہوتی ہے، اور بعض اس بات کے قائل ہیں کہ صف اول مقصورہ (کوٹھری) سے متصل (باہر کی) صف کو کہتے ہے، اور فقیہ ابو اللیث نے مذکورہ دوسرے قول پر ہی فتوی دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ

مقصورہ میں داخل ہونا عوام کے لئے ممنوع ہوتا ہے، تو پھر عوام صفِ اول کی فضیلت کیسے حاصل کرے گی؟

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا لگتا ہے کہ مقصورہ ان فقہاء کے زمانہ میں مسجد کی قلبہ والی دیوار کے اندرونی حصہ میں بنے ہوئے کمرہ کو کہا جاتا ہوگا، جس میں امراء جمعہ کی نماز پڑھتے تھے اور امراء پر دشمن کے حملہ کے خوف کی وجہ سے عوام کو اس مقصورہ میں داخل ہونے سے روکا جاتا تھا، چنانچہ اسی بنا پر اختلاف پیش آیا، کہ کیا امام سے متصل مقصورہ کے اندورنی حصہ والی صف کو صف اول کہا جائے گا یا مقصورہ کے خارجی حصہ والی صف جو مقصورہ سے متصل ہو اس کو صف اول کہا جائے گا؟ پس فقیہ اللیثؒ نے عوام کے حق میں صفِ اول کی فضیلت فوت نہ ہونے کی وجہ سے توسعۃً قول ثانی پر فتوی دیا ہے۔

مذکورہ تفصیل سے بخوبی واضح ہوگیا کہ جس مسجد کا مقصورہ دمشق کی مسجد کی طرح مسجد کے وسط میں قبلہ والی دیوار کے خارجی حصہ میں ہے، ایسی مسجد میں صفِ اول وہ ہوگی جو مقصورہ کے اندر امام سے متصل ہے، اور جو صف مقصورہ کے دونوں کناروں سے باہر نکلی ہوئی ہے وہ بھی مسجد کی ایک طرف کی دیوار سے دوسری طرف کی دیوار تک صف اول ہے، اور جس طرح منبر کے صف کے بیچ میں آجانے کی وجہ سے صف منقطع نہیں ہوتی اسی طرح مقصورہ کی دیوار بیچ صف میں آجانے کی وجہ سے صف منقطع نہیں ہوگی، اور شافعیہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

اور اسی مسئلہ پر تفریع کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مقصورہ کے اندر صف ثانی میں کھڑا ہوا، حالانکہ مقصورہ کے دونوں کناروں سے خارج صف اول مکمل نہیں ہوئی ہے تو مقصورہ کے اندر صف ثانی میں کھڑا ہونا مکروہ ہے۔

اور صف اول کے متعلق اقوال میں سے علامہ شامیؒ کا رجحان اس قول کی طرف ہے کہ 'صف اول اس کو کہتے ہے جو امام کے پیچھے ہو، اور کسی مقتدی کے پیچھے نہ ہو۔ اور علامہ شامیؒ نے اس قول سے ایک مسئلہ یہ بھی اخذ فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص صف ثانی میں ایسے منبر کے دروازے کے سامنے کھڑا ہو جو (منبر) صف اول کے بیچ میں آتا ہو، تو اس کو صف اول میں کھڑا کہا جائے گا، اس لئے کہ وہ کسی مقتدی کے پیچھے نہیں کھڑا ہے۔

مطلب في الكلام على الصف الأول [تنبيه آخر]

قال في البحر في آخر باب الجمعة: تكلموا في الصف الأول، قيل هو خلف الإمام في المقصورة، وقيل ما يلي المقصورة، وبه أخذ الفقيه أبو الليث لأنه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة إلى نيل فضيلة الصف الأول. اهـ.

أقول: والظاهر أن المقصورة في زمانهم اسم لبيت في داخل الجدار القبلي من المسجد كان يصلي فيها الأمراء الجمعة ويمنعون الناس من دخولها خوفا من العدو، فعلى هذا اختلف في الصف الأول، هل هو ما يلي الإمام من داخلها أم ما يلي المقصورة من خارجها؟ فأخذ الفقيه بالثاني توسعة على العامة كي لا تفوتهم الفضيلة، ويعلم منه بالأولى أن مثل مقصورة دمشق التي هي في وسط المسجد خارج الحائط القبلي يكون الصف الأول فيها ما يلى الإمام فى داخلها و ما اتصل به من طرفيها خارجاً عنها من أول الجدار إلى آخره فلا ينقطع الصف ببنائها، كما لا ينقطع بالمنبر الذي هو داخلها فيما يظهر، وصرح به الشافعية، وعليه فلو وقف في الصف الثاني داخلها قبل استكمال الصف الأول من خارجها يكون مكروها.

ويؤخذ من تعريف الصف الأول بما هو خلف الإمام أي لا خلف مقتد آخر أن من قام في الصف الثاني بحذاء باب المنبر يكون من الصف الأول لأنه ليس خلف مقتد آخر، والله تعالى أعلم. (٥٦١،٥٦٠-٣)

مطلب الواجب كفاية هل يسقط بفعل الصبي وحده

واجب کفایہ، بچے کے ادا کرنے سے ساقط ہو جائے گا؟

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے دو مسئلے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۱) صبی اگر نمازِ جنازہ کی امامت کرائے تو درست ہے یا نہیں؟

(۲) صبی اگر خود میت پر نمازِ جنازہ پڑھ لے تو کیا صبی کی نماز سے بالغین پر لازم ہونے والا نمازِ جنازہ کا فرض کفایہ ساقط ہو جائے گا یا نہیں؟

علامہ تمرتاشیؒ نے نابالغ کے پیچھے اقتداء کو مطلقاً غیر صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ حصکفیؒ نے مطلقاً کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نمازِ جنازہ ہو یا نفل؛ اس کی اقتداء درست نہیں اور اسی قول کو اصح قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس کی تائید میں علامہ محمد بن محمود الاستروشنیؒ کا قول ذکر فرمایا ہے جو ''جامع الاحکام الصغیر'' میں مذکور ہے، علامہ الاستروشنیؒ فرماتے ہیں 'بچہ جب نماز جنازہ کی امامت کرے تو اس کو ناجائز ہی قرار دینا چاہئے، اور یہی ظاہر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نمازِ جنازہ فرض کفایہ ہے اور بچہ فرض کے ادا کرنے کا اہل نہیں ہے۔

لیکن ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب کسی جماعت کو سلام کیا جائے تو ان پر سلام کا جواب واجبِ کفایہ ہے، اور ان میں سے بچہ اگر جواب دے تو قوم پر سے واجب کفایہ ساقط ہو جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نماز جنازہ میں بچہ کی امامت کے عدمِ جواز کی علت (یعنی نماز جنازہ کا فرض کفایہ ہونا اور بچہ میں فرض ادا کرنے کا اہلیت نہ ہونا) تقاضہ کرتی ہے کہ تنہا بچے کے نماز جنازہ پڑھنے سے بھی بالغین سے واجب ساقط نہیں ہوگا۔ تو پھر نمازِ جنازہ میں بچے کے امام ہونے سے واجب کیسے ساقط ہوسکتا ہے؟

'شرح التحریر، التقریر والتحبیر' میں علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ میں بچے کے نماز جنازہ پڑھ لینے سے بالغین پر سے وجوب کے سقوط یا عدم سقوط پر کتب مذہب میں آگاہ نہیں ہوا اور اصول مذہب کے ظاہر کے مطابق عدم سقوط ہے، اور وہ اصول یہ ہے کہ بچہ اہل وجوب میں سے نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ سلام کے مسئلے اور دیگر مسائل سے اشکال ہوتا ہے کہ ان مسائل میں تو فقہاء نے فعل صبی کو معتبر اور سببِ سقوطِ وجوب عن البالغین قرار دیا ہے، مثلاً فقہاء نے مراہق بچے کی اذان کو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے، حالانکہ اذان ایک قول کے مطابق واجب ہے، اور مشہور قول کے مطابق سنت مؤکدہ ہے اور ترک گناہ میں واجب سے قریب ہے، اور فقہاء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر نابالغ لڑکا جمعہ کا خطبہ دے اور بالغ شخص لوگوں کو نماز پڑھا دے تو یہ جائز ہے، اور اسی طرح نابالغ لڑکے کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا ہے، جب کہ وہ ذبح کرنا اور تسمیہ جانتا ہو، اور تسمیہ پڑھ کر ذبح کرنے کو اللہ کا حکم سمجھتا ہو۔ اور علامہ الاسترو شنیؒ نے بھی ''جامع الاحکام الصغیر'' میں اسی طرح کی صراحت کی ہے کہ اگر بچہ میت کو غسل دے دے تو یہ جائز ہے، یعنی فعل صبی سے واجب کفایہ ساقط ہو جائے گا تو پھر بچے کے نماز جنازہ پڑھ لینے سے بھی واجب کفایہ ساقط ہو جانا چاہئے، اس لئے کہ نماز جنازہ دعا ہے، اور نابالغ لڑکے کی دعا مکلفین (بالغین) کی دعا کے مقابلہ زیادہ باعث قبول ہے، اور فقہاء کے قول ''نابالغ لڑکا اہل وجوب میں سے نہیں ہے'' کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ وہ غیر مکلف ہے، اور نابالغ لڑکے کا غیر مکلف ہونا اس کے فعل کے بطور واجب ادا ہونے اور اس کے فعل کی وجہ سے سقوط وجوب عن المکلفین کے منافی نہیں ہے۔

اور آگے اس کی چند مثالیں ذکر فرمائی ہیں جن میں غیر مکلف شخص کی طرف سے حکم کی بجا آوری کو کافی سمجھا گیا ہے، اور اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا، چنانچہ ''فتح القدیر'' میں کتاب السیر باب المرتد میں علامہ ابن ہمامؒ نے اس بات کی تائید کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فقہاء کا صبی کے اقرارِ شہادتین پر اتفاق ہے کہ اس سے صبی کا 'فرض اسلام' ادا ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد تجدیدِ اقرارِ اسلام اس پر لازم نہیں اور یہ بات ان حضرات کے یہاں بھی مسلم ہے جو بچے پر ایمان لانے کے عدم وجوب کے قائل ہیں، اسی طرح مسافر پر جمعہ واجب نہ ہونے کے باوجود اگر مسافر جمعہ پڑھ لے تو اس سے فرض ساقط ہو جائے گا، اسی طرح نابالغ لڑکے کے غیر مکلف ہونے کے باوجود اس کے اقرار اسلام کو معتبر مانا جائے گا۔

اور یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا - کہ فعل صبی کا اعتبار صرف اقرار اسلام سے متعلق ہے اس لئے کہ قربت اسلام فرض اور نفل میں تقسیم نہیں ہوتی بلکہ فقط فرض ہی ہوتی ہے اور ادا کرنے پر بہر حال فرض ہی ادا ہوگی اور دیگر عبادات فرض اور نفل الگ الگ ہوتی ہیں، پس صبی یا غیر مکلف جب ادا کریں گے تو نفل شمار ہوگی، اور سقوطِ وجوب عن المکلفین کے لئے کافی نہ ہوں گی،- کیوں کہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس بحث سے مراد یہ ثابت کرنا ہے کہ صبی فرض ادا کرنے کا اہل ہے، اگر چہ مکلفین میں سے نہیں ہے، اور اس بحث سے یہ ثابت بھی ہو چکا۔

چنانچہ اسی طرح نمازِ جنازہ میں بھی فعل صبی کو معتبر مانا جائے گا اس لئے کہ نماز جنازہ بھی (اقرار اسلام کی طرح) نفل نہیں ہوتی، اور اذان، خطبہ، تسمیہ اور رد سلام میں فعل صبی کو کافی ماننا اس بات کی دلیل ہے کہ نمازِ جنازہ میں بھی فعل صبی کافی ہے۔

ہاں، ایک اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ اگر صبی نے کوئی فرض نماز پڑھی پھر اس نماز کا

وقت نکلنے نہ پایا تھا کہ وہ اس میں بالغ ہو گیا تو وہ اس نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ بالغ ہونے سے پہلے پڑھی جانے والی نماز نفل ادا ہوئی ہے۔ اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بچے نے جو نمازِ جنازہ پڑھی وہ نفل سمجھی جائے گی اور وجوب ساقط نہ ہوگا، اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فعل صبی سقوط وجوب عن المکلفین کے لئے کافی نہیں۔

اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ سببِ وجوب میں اعتبار آخر وقت کا ہے اور وہ اس میں بالغ ہے لہٰذا صبی پر وجوب کا سبب پائے جانے کی وجہ سے اس نماز کا اعادہ لازم ہے، اور وہ وقت جس میں وہ پہلے نماز پڑھ چکا ہے اس میں سبب وجوب موجود نہیں تھا، چنانچہ اس نے سبب وجوب کے پائے جانے سے پہلے نماز پڑھی، اس لیے اس نماز کو صبی کے حق میں فرض قرار نہیں دیا جا سکتا اور نمازِ جنازہ میں چونکہ اس کے بالغ ہونے سے پہلے سبب موجود ہے اور وہ جنازہ کا حاضر ہونا ہے، تو صبی کے نماز جنازہ پڑھ لینے سے فرض کی ادائیگی ممکن ہے۔

اور فعل صبی کا اعتبار ان تمام مسائل میں ہوگا جن میں بلوغت شرط نہیں ہے اور جن عبادات میں بلوغت شرط ہے ان میں صبی کا فعل سقوط وجوب عن المکلفین کے لئے کافی نہ ہوگا۔

پس حج صغیر سے یہ اعتراض نہ ہونا چاہئے کہ اس پر دوبارہ حج لازم ہونا دلیل ہے کہ صغیر کا فعل معتبر نہیں؛ کیوں کہ حج فرض میں بلوغت اور حریت شرط ہے، اس لئے صغیر کا حج شرطِ بلوغ نہ ہونے کے سبب سقوطِ وجوب عن المکلفین کے لئے کافی نہ ہوگا، اور حج نفل میں بلوغت اور حریت شرط نہیں لہٰذا صبی کا حج نفلاً ادا ہوگا۔

اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صبی کی نمازِ جنازہ کی امامت بھی درست نہیں،

کیوں کہ بالغین کی امامت کے لئے بالغ ہونا شرط ہے مگر ہم صبی کے نماز جنازہ پڑھ لینے سے اس کی صحت اور سقوطِ وجوب عن المکلفین کے بھی قائل ہیں۔

مطلب الواجب كفاية هل يسقط بفعل الصبي وحده؟

(قوله ولو في جنازة) بيان للإطلاق الراجع إلى الاقتداء بالصبي.

قال الأسروشني: الصبي إذا أم في صلاة الجنازة ينبغي أن لا يجوز وهو الظاهر لأنها من فروض الكفاية، وهو ليس من أهل أداء الفرض، ولكن يشكل برد السلام إذا سلم على قوم فرد صبي جواب السلام. اهـ. أقول: مقتضى تعليله أنه لا يسقط الوجوب عن البالغين بصلاته على الجنازة وحده فضلا عن كونه إماما، وقد ذكر في شرح التحرير أنه لم يقف على هذا في كتب المذهب، وإنما ظاهر أصول المذهب عدم السقوط اهـ أي لقولهم: إن الصبي ليس من أهل الوجوب. أقول: ويشكل على ذلك ما مر من مسألة السلام وتصريحهم بجواز أذان الصبي المراهق بلا كراهة مع أنه قيل بأن الأذان واجب والمشهور أنه سنة مؤكدة قريبة من الواجب في لحوق الإثم وتصريحهم بأنه لو خطب صبي له منشور يوم الجمعة وصلى بالناس بالغ جاز وتصريحهم بأنه تحل ذبيحته إذا كان يعقل الذبح والتسمية أي يعلم أنها مأمور بها، وكذا ما صرح به الأسروشني من أن الصبي إذا غسل الميت جاز اهـ أي يسقط به الوجوب. فسقوط الوجوب بصلاته على الميت أولى لأنها دعاء وهو أقرب للإجابة من المكلفين. ولعل معنى قولهم إنه ليس من أهل الوجوب أنه غير مكلف به. ولا ينافي ذلك وقوعه واجبا. وسقوط الوجوب عن المكلفين بفعله، يؤيد ذلك ما صرح به في الفتح من باب المرتد، من أنهم اتفقوا على أن الصبي لو أقر بالشهادتين يقع فرضا ولا يلزمه تجديد إقرار آخر بعد البلوغ حتى على قول من ينفي وجوب الإيمان على الصبي، فصار كالمسافر لا تجب الجمعة عليه، ولو صلاها سقط فرضه. اهـ.

ولا يقال: إن ذلك في الإسلام لأنه لا يتنفل به فلا يقع إلا فرضا. لأنا نقول: المراد إثبات إنه من أهل أداء الفرض، وقد ثبت بذلك فيقال مثله في

صلاة الجنازة لأنه لا يتنفل بها أيضا، والاكتفاء بأذانه وخطبته وتسميته ورده السلام دليل على الاكتفاء بصلاته على الجنازة، نعم يشكل ما لو صلى في الوقت ثم بلغ فيه فإنه يعيدها لوقوع الأولى نفلا. وقد يجاب بأنه لما كان المعتبر آخر الوقت وهو فيه بالغ لزمه إعادتها لوجود سبب الوجوب عليه، والوقت الذي صلى فيه ليس سببا للوجود فكأنه صلى قبل سبب الوجوب في حقه فلم يمكن جعلها فرضا. أما صلاة الجنازة فإن سببها حضورها وهو موجود قبل بلوغه فأمكن وقوعها فرضا منه تأمل، وهذا كله فيما لا يشترط فيه البلوغ، فلا يرد أنه لو حج يلزمه الحج ثانيا بعد البلوغ لأن حجة الإسلام من شرطها البلوغ والحرية، بخلاف الحج النفل: ومن هذا يظهر أنه لا تصح إمامته في الجنازة أيضا وإن قلنا بصحة صلاته وسقوط الواجب بها عن المكلفين لأن الإمامة للبالغين من شروط صحتها البلوغ، هذا ما ظهر لي في تقرير هذا المحل، فاغتنمه فإنك لا تظفر به في غير هذا الكتاب، والحمد لله الملك الوهاب. (۵۸۸، ۵۸۷-۳)

مطلب في الألثغ

توتلے شخص کی امامت کا حکم۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ایسے توتلے شخص کی امامت کا حکم بیان فرمایا ہیں جس سے حروف کی ادائیگی کے وقت حروف بدل جاتے ہوں۔

علامہ تمرتاشیؒ نے 'تنویر الابصار' میں یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ الثغ (توتلے) کے پیچھے غیر الثغ کا اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے، اور انہوں نے اس قول کو اصح قرار دیا ہے۔

اور علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اسی قول کو صاحب البحر الرائق نے کتاب الصلاۃ، باب الامامت میں ''مجتبیٰ'' کے حوالہ سے اصح قرار دیا ہے، اور اس مطلب کے ذریعہ علامہ شامیؒ نے اس قول کی تائید فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ نے الثغ کی تعریف دو حوالوں سے ذکر فرمائی ہے:

(۱)''المغرب'' میں ہے کہ الثغ اسے کہتے ہے جس کی زبان ''حرف سین'' ادا کرتے وقت ''حرف تاء'' کی طرف مائل ہو جائے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ''حرف راء'' ادا کرتے وقت ''حرف غین'' یا ''حرف لام'' یا ''حرف یاء'' کی طرف مائل ہو جائے۔

(۲)''صاحب قاموس'' نے مطلقا ذکر فرمایا ہے کہ جس کی زبان ایک حرف کے ادا کرتے وقت دوسرے حرف کی طرف مائل ہو جائے۔

علامہ شامیؒ نے مختلف حوالوں سے عدم جواز کے برخلاف اقوال بھی ذکر فرمائے ہیں، جیسے خلاصۃ الفتاوی کے کتاب الصلاۃ، الفصل الخامس عشر فی الامامۃ والاقتداء میں ''الفضلی'' کے حوالے سے مذکور ہے کہ نماز میں الثغ کے پیچھے غیر الثغ کی اقتداء جائز ہے، اس وجہ سے کہ جو وہ بولتا ہے وہ بھی ایک زبان ہے، اور اسی طرح الفتاوی التاتارخانیہ کے کتاب الصلاۃ، الفصل السادس فی بیان من ہو احق بالامامۃ میں مذکور ہے۔اور الفتاوی الظہیریہ میں ہے کہ الثغ غیر الثغ کا امام بنے تو یہ جائز ہے، اور بعض حضرات نے ناجائز قرار دیا ہے، اور اسی کے مثل فتاوی قاضی خان میں 'الفضلی' کے حوالے سے موجود ہے، اور مذکورہ حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک نماز میں الثغ کے پیچھے غیر الثغ کی اقتداء کا صحیح ہونا معتمد ہے، اور علامہ شیخ ابراہیم الحلبیؒ نے بھی اس کی صحت پر اعتماد کیا ہے، جیسا کہ ''الحلبی الکبیر'' کی فصل فی زلۃ القاری میں ہے، علامہ شیخ ابراہیم الحلبیؒ نے نماز میں الثغ کے پیچھے غیر الثغ کی صحت اقتداء کی یہ توضیح فرمائی ہے کہ بہت سے مشائخ نے **ینبغی لہ أن لا یؤم غیرہ** کہا ہے اور ''خزانۃ الاکمل'' میں بھی فافاء (جو اپنے کلام میں بار بار حرف فاء

دہراتا ہوایسے شخص) کی امامت کومکروہ قرار دیا ہے۔گویا انہوں نے بھی الثغ کی امامت کوخلاف اولی قرار دیاہے،غیر صحیح قرار نہیں دیا۔

لیکن علامہ شامیؒ کی رائے فقہی اصول ’الاحتیاط فی العبادات‘ کے پیش نظر نماز میں الثغ کے پیچھے غیر الثغ کی اقتداء کے متعلق عدم صحت کی ہے،جیسا کہ علامہ تمرتاشیؒ کا مسلک ہے۔

اورعلامہ تمرتاشیؒ نے اسی مسئلہ کواپنے منظومہ ’’تحفۃ الاقران‘‘ میں نظم کیا ہے اورعلامہ خیر الدین الرملیؒ نے اسی کے مطابق فتوی دیا ہے،علامہ خری الدین الرملیؒ ’’الفتاوی الخیریہ‘‘ میں فرماتے ہیں کہ الثغ غیر الثغ کا امام بنے یہ صحیح نہیں ہے،اوریہی راجح اورمفتی بہ قول ہے،اورانہوں نے اشعار میں یہ حکم بیان فرمایا ہے۔

وہ اشعار یہ ہیں:

إمامة الألثغ للمغاير--تجوز عند البعض من أكابر
وقد أباه اكثر الأصحاب--لما لغيره من الصواب

وقال ايضا:

إمامة الألثغ للفصيح--فاسدة فى الراجح الصحيح

(و) لا (غير الألثغ به) أي بالألثغ (على الأصح) كما في البحر عن المجتبى، وحرر الحلبي وابن الشحنة أنه بعد بذل جهده دائما حتما كالأمي، فلا يؤم إلا مثله، ولا تصح صلاته إذا أمكنه الاقتداء بمن يحسنه أو ترك جهده أو وجد قدر الفرض مما لا لثغ فيه، هذا هو الصحيح المختار في حكم الألثغ، وكذا من لا يقدر على التلفظ بحرف من الحروف أو لا يقدر على إخراج الفاء إلا بتكرار.

مطلب في الألثغ

(قوله ولا غير الألثغ به) هو بالثاء المثلثة بعد اللام من اللثغ بالتحريك. قال

في المغرب: هو الذي يتحول لسانه من السين إلى الثاء، وقيل من الراء إلى الغين أو اللام أو الياء. زاد في القاموس أو من حرف إلى حرف (قوله على الأصح) أي خلافا لما في الخلاصة عن الفضلي من أنها جائزة لأن ما يقوله صار لغة له، ومثله في التتارخانية. وفي الظهيرية وإمامة الألثغ لغيره تجوز، وقيل لا، ونحوه في الخانية عن الفضلي. وظاهره اعتمادهم الصحة، وكذا اعتمدها صاحب الحلبة، قال لما أطلقه غير واحد من المشايخ من أنه ينبغي له أن لا يؤم غيره، ولما في خزانة الأكمل: وتكره إمامة الفأفاء اهـ ولكن الأحوط عدم الصحة كما مشى عليه المصنف ونظمه في منظومته تحفة الأقران، وأفتى به الخير الرملي وقال في فتاواه: الراجح المفتى به عدم صحة إمامة الألثغ لغيره ممن ليس به لثغة. وأجاب عنه بأبيات، منها قوله:

إمامة الألثغ للمغاير... تجوز عند البعض من أكابر

وقد أباه أكثر الأصحاب... لما لغيره من الصواب

وقال أيضا:

إمامة الألثغ للفصيح... فاسدة في الراجح الصحيح (٢٠٢، ٢٠١-٣)

مطلب إذا كانت اللثغة يسيرة

قلیل توتلے پن والے امام کی اقتداء کا حکم

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں نماز میں ایسے شخص کی اقتداء کو صحیح ثابت کیا ہے جو ہلکا توتلا ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خیر الدین ابن احمد الرملیؒ سے ایسے شخص کی اقتداء کے متعلق پوچھا گیا جسکو ہلکا توتلا پن ہو تو انہوں نے جواب دیا کہ ہمارے ائمہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ میری نظر سے نہیں گذرا، البتہ شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ توتلا پن اس قدر ہلکا (تھوڑا) ہو کہ فقط حروف کی ادائیگی صاف طور پر نہ ہو سکتی ہو اور حروف بدلتے نہ ہوں تو ایسے شخص کی قراءت فساد صلاۃ میں مؤثر نہ ہوگی، علامہ خیر

الدین الرملیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے قواعد بھی اس کے مخالف نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شاگردِ صاحب درمختار، علامہ ابو اسعد اسماعیل بن علی بن رجب الحائک العینی الدمشقیؒ نے بھی یہی فتوی دیا ہے، جن کا تذکرہ ''سلک الدرر''، ''ہدیۃ العارفین'' اور ''منتخبات التواریخ لدمشق'' میں مذکور ہے۔

مطلب إذا كانت اللثغة يسيرة [تتمة]

سئل الخير الرملي عما إذا كانت اللثغة يسيرة. فأجاب بأنه لم يرها لأئمتنا، وصرح بها الشافعية بأنه لو كانت يسيرة بأن يأتي بالحرف غير صاف لم تؤثر. قال وقواعدنا لا تأباه اهـ وبمثله أفتى تلميذ الشارح المرحوم الشيخ إسماعيل الحائك مفتي دمشق والشام (۲۰۴-۳)

مطلب الكافي للحاكم جمع كلام محمد في كتبه التي هي ظاهر الرواية

امام حاکم کی کتاب 'کافی' میں ظاہر الروایۃ کی بنیاد امام محمد کی چھ کتابوں کے اقوال جمع کیے گئے ہیں۔

یہ مطلب، مطالب شامی کتاب الحج ص: ۱۶۲ پر ملاحظہ فرمائیں۔

مطلب في رفع المبلغ صوته زيادة على الحاجة

مبلغ ومکبر کا ضرورت سے زیادہ آواز بلند کرنا۔

علامہ تمرتاشیؒ نے تنویر الابصار میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ بیٹھے ہوئے نماز پڑھنے والے کے پیچھے (اس کی امامت میں) کھڑے رہ کر نماز پڑھنے والے کی اقتداء درست ہے۔ علامہ حصکفیؒ اس مسئلہ کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ یہ جواز اس صورت میں ہے جب بیٹھے ہوئے نماز پڑھنے والا امام رکوع، سجدہ کرتا ہو، اگر اشارہ سے ادا کرتا ہو تو اس کے پیچھے نماز درست نہیں۔

علامہ تمرتاشیؒ نے مذکورہ بالا مسئلہ کی دلیل یہ ذکر فرمائی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

آخری نماز بیٹھ کر پڑھائی تھی اور صحابہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھی تھی اور حضرت ابو بکرؓ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تکبیر کی آواز پیچھے نہ پہنچنے کی وجہ سے تکبیر انتقال کے ذریعہ لوگوں کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تکبیر سے مطلع فرماتے تھے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اس دلیل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مؤذنین کا جمعہ وغیرہ میں اپنی آواز کا بلند کرنا جائز ہے، لیکن ہمارے زمانہ میں تکبیراتِ انتقالیہ پڑھنے کا جو طریقہ مروج و متعارف ہے وہ نماز کو فاسد کرنے کے قریب تر ہے، کیوں کہ ہمارے زمانہ میں تکبیرات انتقالیہ پڑھنے والا اپنی آواز کو اتنی بلند کرتا ہے کہ وہ صیاح (چیخ) ہو جاتی ہے اور چیخ کلام کے حکم میں ہے اور کلام مفسدِ صلاۃ ہے۔

اسی مسئلہ کی وضاحت میں علامہ شامیؒ نے 'مطلب فی رفع المبلغ صوتہ زیادۃ علی الحاجۃ' قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن ہمام حنفیؒ "فتح القدیر' میں فرماتے ہیں کہ صیاح (چیخ) کلام میں شامل ہے اور فتح میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب کوئی نمازی کسی مصیبت کی وجہ سے اپنی آہ و بکا کی آواز کو بلند کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیوں کہ وہ اپنی آہ و بکا کی آواز کو بلند کر کے اپنی تکلیف بتانا چاہتا ہے، اور نماز میں اپنی آہ و بکا کی آواز بلند کرنا صراحتاً 'ہائے تکلیف' کہنے کے قائم مقام ہے۔ پس جس طرح نماز میں صراحتاً 'ہائے تکلیف' کہنے کی بنا پر نماز فاسد ہو جاتی ہے، اسی طرح آہ و بکا کی آواز بلند کرنے سے بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ مکبر بھی تکبیرات انتقالیہ میں ضرورت سے زیادہ آواز بلند کر کے اپنی آواز سے لوگوں کو خوش کرنا چاہتا ہے، اور مکبر تکبیرات انقالیہ کا ضرورت سے زیادہ آواز بلند کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز میں صراحتاً یوں کہنا 'اے

لوگوں! میری خوبصورت آواز سنو اور میرے خوش اسلوبی سے پڑھنے پر تعجب کرو۔' پس یہ بحکم کلام ہونے کی وجہ سے نماز کو فاسد کرنے والا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مکبر تکبیرات انتقالیہ کی آواز چیخ کر کے بلند کرے تو حروفِ تکبیر میں زیادتی کا غالب گمان ہے، اور تکبیر کے حروف میں کسی حرف کا بڑھ جانا لحنِ جلی اور مفسد صلاۃ ہے۔

یہی حکم علامہ سراج الدین عمر بن ابراہیم ابن نجیم حنفیؒ نے 'النہر الفائق' میں ذکر فرمایا ہے، اور علامہ شمس الدین محمد بن محمد امیر حاجؒ نے 'حلبۃ المجلی' میں اس مسئلے کی وضاحت کو پسندیدہ قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ علامہ ابن ہمامؒ نے اس مسئلہ کی جو کچھ وضاحت کی ہے اور جو کچھ فائدہ ظاہر کیا ہے وہ بہت عمدہ ہے۔

وبه علم جواز رفع المؤذنين أصواتهم في جمعة وغيرها يعني أصل الرفع، أما ما تعارفوه في زماننا فلا يبعد أنه مفسد، إذ الصياح ملحق بالكلام فتح.

مطلب في رفع المبلغ صوته زيادة على الحاجة

(قوله إذ الصياح ملحق بالكلام) قال في الفتح بعده: وسيأتي أنه إذا ارتفع بكاؤه لمصيبة بلغته تفسد لأنه تعرض لإظهارها؛ ولو صرح بها فقال: وامصيبتاه فسد فهو بمنزلته، وهنا معلوم أن قصده إعجاب الناس به، ولو قال: اعجبوا من حسن صوتي وتحريري فيه أفسد، وحصول الحروف لازم من التلحين اهـ ملخصا، وأقره في النهر. واستحسنه في الحلبة فقال: وقد أجاد فيما أوضح وأفاد اهـ (٢٢٣-٣)

مطلب القياس بعد عصر الأربع مائة منقطع فليس لأحد أن يقيس

ضرورت سے زیادہ رفع صوت پر فسادِ صلوۃ کے حکم پر علامہ حموی کے اعتراضات اور چوتھی صدی کے بعد انقطاع قیاس کا دعوی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابقہ مطلب '' رفع المبلغ صوته زيادة على

الحاجة'' میں مذکور حکم فسادِ صلاۃ پر علامہ سید احمد الحموی ؒ کے سوا کسی اور نے تعاقب کیا ہو؛ ایسا میرے علم میں نہیں، علامہ حموی نے '' القول البلیغ فی حکم التبلیغ '' میں مذکورہ مسئلہ کی بابت عدمِ فسادِ صلاۃ کو راجح قرار دیا ہے۔

علامہ سید احمد الحموی ؒ اپنے رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ '' السراج الوہاج '' میں علامہ محمد الزاہدی الغراوی ؒ نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ امام جب حاجت سے زیادہ آواز بلند کرے تو اس نے اچھا نہیں کیا (أساء) اور اساءت کراہت سے کم درجہ ہے اور چونکہ کراہت بھی موجبِ فساد نہیں ہے، تو اساءت کو کیسے موجب فساد مان لیا جائے ؟ جو کہ کراہت سے ہلکی ہے۔ اور '' رفع المبلغ صوتہ زیادۃ علی الحاجۃ '' کو '' بکاء المصلی لمصیبۃ '' پر قیاس کرنا درست نہیں ؛ کیوں کہ 'اللہ اکبر' کا صیغہ ذکر ہے اور صیغۂ ذکر دل کے ارادہ سے تبدیل نہیں ہوتا ہے، یعنی تکبیراتِ انتقالیہ کا مکبر اعجاب الناس کے ارادہ سے تکبیرات کی آواز ضرورت سے زیادہ بلند کرے تو اس کے ایسے ارادے کی وجہ سے معنی متغیر نہیں ہوں گے اور الفاظ مفسد صلاۃ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، نہ کہ دل کا ارادہ ۔ پس 'اللہ اکبر' نہ ان الفاظ میں سے ہے جو مفسدات صلاۃ کو شامل ہے، اور نہ دل کے ارادہ سے اس کے معنی متغیر ہوتے ہیں، لہٰذا مکبر و مبلغ اگر اعجاب الناس کے ارادہ سے تکبیر کی آواز بلند کرے تب بھی اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی ، اور مذکورہ '' بکاء المصلی لمصیبۃ '' والے مسئلہ پر '' رفع المبلغ صوتہ زیادۃ علی الحاجۃ '' کو قیاس کرنا اس وجہ سے بھی درست نہیں ہے کہ قیاس ۴۰۰ ہجری کے بعد ختم ہو چکا ہے چنانچہ اس کے بعد کسی کے لئے ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلے پر قیاس کرنا جائز نہیں جیسا کہ علامہ ابن نجیم حنفی ؒ نے اپنے رسائل میں ذکر فرمایا ہے۔

علامہ سید احمد الحمویؒ کی اس مکمل گفتگو میں "رفع المبلغ صوتہ زیادۃ علی الحاجۃ" کے مفسد صلاۃ ہونے کے خلاف تین اعتراضات ہیں، جن کا جواب دینے کے لئے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

علامہ سید احمد الحمویؒ کے کئے گئے تین اعتراضات اور علامہ شامیؒ کی طرف سے ان کے جوابات مندرجۂ ذیل ہیں۔

(۱) "السراج الوہاج" میں صراحۃً امام کے آواز بلند کرنے کو اساءت کہا گیا ہے، اور اساءت کراہت سے کم درجہ (ہلکی) ہوتی ہے، چنانچہ اساءت مفسد صلاۃ نہیں بنے گی۔

علامہ شامیؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "رفع المبلغ صوتہ زیادۃ علی الحاجۃ" والے مسئلہ میں نظر غائر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کمال الدین بن ہمام حنفیؒ نے اس مسئلہ میں نماز کے فاسد ہوجانے کی وجہ فقط مکبر کا آواز بلند کرنا نہیں بتائی ہے، بلکہ مکبر کی نماز فاسد ہوجانے کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ مکبر اتنی آواز بلند کرے کہ جو چیخ کو شامل ہوجائے، علامہ ابن ہمامؒ نے 'فتح القدیر' میں اس بات کو اس طرح ذکر فرمایا ہے:

فإنهم يبالغون فى الصياح زيادة على حاجة الإبلاغ، والاشتغال بتحريرات النغم اظهارًا للصناعة النغمية لا إقامة للعبادة والصياح ملحق بالكلام.

(۲) "رفع المبلغ صوتہ زیادۃ علیہ الحاجۃ" والے مسئلہ کو "بکاء المصلی لمصیبۃ" والے مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ صیغۂ تکبیر ذکر ہے اور اس کے ذکر ہونے کی حیثیت دل کے ارادہ سے تبدیل نہیں ہوتی اور الفاظ مفسدِ صلاۃ بنتے

ہیں، نہ کہ دل کا ارادہ۔

علامہ شامیؒ نے جواب دیتے ہوئے اس اعتراض کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ علامہ سید احمد الحمویؒ کے اس اعتراض میں جو بات مذکور ہے کہ صیغۂ ذکر دل کے ارادہ سے تبدیل نہیں ہوتا ہے، امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، جو کہ مرجوح ہے، اسی کی بنا پر انہوں نے اس جیسے مسائل میں عدم فساد صلاۃ کا حکم لگایا ہے، مثلاً:

نمازی کا اپنے امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دینا۔

نمازی کا دوران نماز اذان کا جواب دینا۔

نمازی کا خوش خبری سننے پر جواباً الحمدللہ کہنا۔

متعجب بات سننے پر از قصد جواب سبحان اللہ کہنا؛ وغیرہ۔

جب کہ ان تمام مسائل میں مذہبِ مختار نماز کا فاسد ہو جانا ہے، اور یہی حضرات طرفینؒ کا قول ہے، اور نماز فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلہ یعنی نمازی کا اپنے امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دینے میں تعلیم و تعلم ہے، اور دیگر مسائل میں اس کلام کی حیثیت جواب ہونا ہے، نہ کہ ذکر۔ ان الفاظ میں تعلیم و تعلم اور جوابی کلام ہونے کا احتمال بھی ہے، اور جواب یقیناً کلام الناس میں شامل ہے۔ حضرات طرفینؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ کسی لفظ کا کلام الناس ہونا اس بات پر دار و مدار رکھتا ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو کہ جس سے ایسے معنی کا افادہ ہو سکتا ہو جو اعمالِ صلاۃ میں سے نہ ہو، اس لفظ کا غیر عمل صلاۃ یعنی کلام الناس کے لئے ہی موضوع ہونا ضروری نہیں۔

اسی طرح علامہ سید حمویؒ کا یہ کہنا کہ صیغۂ ذکر دل کے ارادہ سے متغیر نہ ہوگا یہ بھی ممنوع ہے۔ جیسے کہ اگر جنبی از قصد ثنا قراءت کرے تو جائز ہے، اور اگر از قصد

تلاوت قرآن پڑھے تو ناجائز ہے، اس معلوم ہوتا ہے کہ الفاظ اور صیغات دل کے ارادہ سے متغیر ہوتے ہیں۔

نیز امام ابو یوسفؒ کے مذکورہ قاعدہ: 'کوئی لفظ یا کوئی صیغہ دل کے ارادہ سے نہیں بدلتا' پر بہت سے اعتراضات وارد ہوئے ہیں، مثلاً اگر نمازی یحیٰ نامی شخص کو 'یایحیٰ خذ الکتاب' کہہ کر مخاطب کرے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے جب کہ امام یوسفؒ کے اصول کے مطابق کوئی لفظ اور کوئی صیغہ دل کے ارادہ سے نہیں بدلتا، اس لئے نماز فاسد نہیں ہوئی چاہئے، لیکن یہاں امام یوسفؒ نے نمازی کے از قصد خطاب قرآن پڑھنے سے نماز کے فاسد ہو جانے کا حکم لگایا ہے۔

پس راجح قول یہی ہے جو حضرات طرفینؒ کا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان جیسے مسائل میں نماز کے فاسد ہونے کا دارومدار اس قاعدہ پر ہے کہ لفظ سے ایسے معنیٰ کا قصد کیا جائے جو اعمالِ صلاۃ میں سے نہ ہو؛ پس یہ قاعدۂ کلیہ ہے، جس کے تحت الگ الگ جزئیات داخل ہیں، ان میں سے ''رفع المبلغ صوتہ زیادۃ علی الحاجۃ'' والا مسئلہ بھی ہے، کیوں کہ اس مسئلہ میں مکبر کے ضرورت سے زیادہ آواز بلند کرنے میں بلا شبہ ذکر کا ارادہ نہیں ہوسکتا، بلکہ اس نے لوگوں کو خوش کرنے اور اپنے لہجہ کی خوبصورتی بتانے کے لئے اپنی آواز میں مبالغہ کیا ہے اور ایسا کرنا اعمال صلاۃ میں سے نہیں ہے لہذا مکبر کا ضرورت سے زیادہ آواز بلند کرنا کلام الناس میں شامل ہو کر مفسد صلاۃ بنے گا۔

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا تھا کہ ۴۰۰ھ کے بعد ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ پر قیاس کرنا ممنوع ہو چکا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''رفع المبلغ صوتہ زیادۃ علی الحاجۃ'' کو مفسد صلاۃ

قرار دینا ''بکاء المصلی لمصیبۃ'' پر قیاس کرنے کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ یہ کلام الناس سے متعلق حضرات طرفین کے اس قاعدے کی تشریح وتوضیح ہے، جس کا سابق میں ذکر ہوا۔ یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ مسئلہ حضرات طرفینؒ کے قول پر بطور دلالت مساوات دلالت کرتا ہے۔

بہرحال حق بات یہی ہے کہ '**رفع المبلغ صوتہ زیادۃ علی الحاجۃ**' مفسد صلاۃ ہے، جیسا کہ محقق علامہ ابن ہمامؒ اور ان کے متبعین ائمہ نے فرمایا ہے اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں اسی طرح پہلے اپنے رسالہ ''**تنبیہ ذوی الافہام علی حکم التبلیغ خلف الإمام**'' میں تفصیلی کلام کر چکا ہوں۔

مطلب القياس بعد عصر الأربعمائة منقطع فليس لأحد أن يقيس

ولم أر من تعقبه سوى السيد أحمد الحموي في رسالته [القول البليغ في حكم التبليغ] بأنه صرح في السراج بأن الإمام إذا جهر فوق الحاجة فقد أساء اهـ والإساءة دون الكراهة ولا توجب الإفساد وقياسه على البكاء غير ظاهر، لأن هذا ذكر بصيغته فلا يتغير بعزيمته والمفسد للصلاة الملفوظ لا عزيمة القلب. على أن القياس بعد الأربعمائة منقطع فليس لأحد بعدها أن يقيس مسألة على مسألة كما ذكره ابن نجيم في رسائله. اهـ. أقول: فيه نظر لأن الكمال لم يجعل الفساد مبنيا على مجرد الرفع حتى يرد عليه ما في السراج، بل بناه على زيادة الرفع الملحق بالصياح، حيث قال: فإنهم يبالغون في الصياح زيادة على حاجة الإبلاغ، والاشتغال بتحريرات النغم إظهارا للصناعة النغمية لا إقامة للعبادة، والصياح ملحق بالكلام، وقوله وقياسه إلخ كلام ساقط، لأن ما ذكره قول أبي يوسف، حيث بنى عليه عدم الفساد؛ فيما لو فتح المصلي على غير إمامه، أو أجاب المؤذن، أو أخبر بما يسره، فقال: الحمد لله، أو بما يعجبه فقال: سبحان الله على قصد الجواب، ونحو ذلك مما سيأتي في مفسدات الصلاة.

والمذهب الفساد في الكل، وهو قولهما لأنه تعليم وتعلم في الأولى، وفيما بقي قد أخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله، فإن مناط كونه من كلام الناس عندهما كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة لا كونه وضع لإفادة ذلك، وكونه لم يتغير بعزيمته ممنوع؛ ألا ترى أن الجنب إذا قرأ على قصد الثناء جاز. وقد أوردوا على أصل أبي يوسف المذكور أشياء، كما لو قال - {يا يحيى خذ الكتاب} [مريم: 12] - لمن اسمه يحيى وغير ذلك مما سيأتي في محله، وحيث كان مناط الفساد عندهما كون اللفظ أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة كان ذلك قاعدة كلية يندرج تحتها أفراد جزئية منها مسألتنا هذه إذ لا شك أنه إذا لم يقصد الذكر بل بالغ في الصياح لأجل تحرير النغم والإعجاب بذلك يكون قد أفاد به معنى ليس من أعمال الصلاة ولا يكون ذلك من القياس بل هو تصريح بما تضمنه كلام المجتهد أو دل عليه دلالة المساواة. فالحق ما قاله المحقق ابن الهمام ومن تابعه من الأعلام كما بسطت ذلك قديما في رسالة سميتها تنبيه ذوي الأفهام على حكم التبليغ خلف الإمام فافهم، (۶۲۴، ۶۲۳-۳)

مطلب المواضع التي تفسد فيها صلاة الامام دون المؤتم

وہ مواقع جن میں فقط امام کی نماز فاسد ہوتی ہے، مقتدی کی نہیں۔

علامہ حصکفیؒ نے مقتدی کی نماز کی صحت اور فساد کے متعلق ایک اصولی قاعدہ ذکر فرمایا ہے کہ مقتدی کی نماز کی صحت وفساد امام کی نماز کے ساتھ متضمن ہے، امام کی نماز صحیح طور پر ادا ہوگی تو مقتدی کی نماز صحیح ہوگی اور امام کی نماز باطل ہوگی، تو مقتدی کی نماز بھی باطل ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں چند ایسی جگہوں کی نشاندہی فرمائی ہے جہاں مقتدی کی نماز کی صحت وفساد امام کی نماز کے ساتھ متضمن نہیں ہے، وہ جگہیں مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) ’’امداد الفتاح شرح نور الایضاح‘‘ میں علامہ شرنبلالیؒ فرماتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز کا باطل ہونا، امام کے نماز کی کسی شرط یا رکن کے فوت کرنے کے ساتھ مقید ہے، یعنی نماز سے فراغت کے بعد معلوم ہوا کہ امام نے نماز کی کسی شرط یا رکن فوت کیا ہے تو ہی دونوں کی نماز باطل ہوگی ورنہ نہیں۔ یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ اگر کوئی مفسد نماز سے فراغت کے بعد امام کو لاحق ہوا جو پڑھی ہوئی نماز کو فاسد و باطل کر دیتا ہے تو ایسی صورت میں مقتدی پر اعادہ لازم نہیں، مثلاً اگر امام مرتد ہو گیا تو اس کی پچھلی تمام نمازیں باطل ہو جائیں گی، نہ کہ مقتدیوں کی۔ یا مثلاً امام نے با جماعت ظہر کی نماز پڑھانے کے بعد جمعہ کی طرف سعی کی اور مقتدیوں نے سعی نہیں کی تو صرف امام کی نماز فاسد ہوگی جیسا کہ ’’العنایہ شرح الہدایہ للبابرتی‘‘ میں مذکور ہے۔

اسی طرح اگر امام کو نماز ختم ہونے کی وجہ سے مقتدیوں کے چلے جانے کے بعد سجدۂ تلاوت یاد آیا اور وہ اداء سجدۂ تلاوت میں مشغول ہوا تو سجدۂ تلاوت کی طرف اعادہ کرنے سے سابقہ قعدۂ اخیرہ مرفوض (کالعدم) ہو جاتا ہے، اور امام پر لازم ہے کہ دوبارہ قعدۂ اخیرہ کر کے نماز پوری کرے چونکہ امام کے قعدۂ اولی کا فاسد ہونا بعد میں طاری ہوا ہے، پس اس فساد کے اثر سے مقتدیوں کا وہ قعدہ فاسد نہ ہوگا جو اقتداء میں انہوں نے کیا تھا، پس ان کی نماز اسی قعدہ کی بنیاد پر درست قرار دی جائے گی، اگر چہ وہ قعدہ امام کے حق میں فاسد ہو گیا۔

(۲) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت ’’مسائل اثنا عشر‘‘ میں بھی پیش آتی ہے۔ البتہ یہاں علامہ شامیؒ نے دو مواضع ذکر فرمائے ہیں جس میں صرف امام کی نماز باطل ہوتی ہے اور مقتدیوں کی نہیں۔

[۱] اگر مقدیوں نے بقدرِ تشہد قعدہ کے بعد امام کے سلام سے پہلے سلام پھیر لیا پھر امام کو مسائل اثنا عشر میں پیش آنے والے حوادث میں سے کوئی حدث لاحق ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی۔

[۲] اسی طرح جب امام سجدۂ سہو کرے اور قوم سجدۂ سہو نہ کرے بلکہ قوم سلام پھیر دے، پھر امام کو مسائل اثنا عشر میں پیش آنے والے حوادث میں سے کوئی حدث لاحق ہو تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی، مقتدیوں کی نہیں۔ جیسا کہ ''البحر الرائق'' کے باب الحدث فی الصلاۃ میں مذکور ہے۔

مندرجۂ بالا ذکر کردہ تمام مواضع میں مقتدی کی نماز کی صحت باقی رہتے ہوئے امام کی نماز فاسد ہوگی، اور ان چند مواضع کی وجہ سے سابقہ اصول ''مقتدی کی نماز کی صحت وفساد امام کی نماز کے ساتھ متضمن ہے'' نہیں ٹوٹے گا؛ اس لئے کہ یہ فساد امام کے امامت سے فارغ ہونے کے بعد فقط اس کی نماز پر طاری ہوا ہے، چنانچہ مذکورہ مواضع میں حقیقۃً امام، امام نہیں رہتا اور مقتدی، مقتدی نہیں رہتا۔

مطلب المواضع التی تفسد فیها صلاة الامام دون المؤتم

(قوله أو فاقد شرط) عطف عام على خاص. قال في الإمداد: وقيدنا ظهور البطلان بفوات شرط أو ركن إشارة إلى أنه لو طرأ المفسد لا يعيد المقتدي صلاته؛ كما لو ارتد الإمام أو سعى إلى الجمعة بعد ما صلى الظهر بجماعة وسعى هو دونهم فسدت صلاته فقط كما في العناية، وكذا لو عاد إلى سجود التلاوة بعد ما تفرقوا كما سنذكره اهـ. قلت: ومثله ما سنذكره في المسائل الاثني عشرية: لو سلم القوم قبل الإمام بعد ما قعد قدر التشهد ثم عرض له واحد منها فإنها تبطل صلاته وحده، وكذا إذا سجد هو للسهو ولم يسجد القوم ثم عرض له ذلك كما في البحر فهذه جملة مسائل تفسد فيها صلاة الإمام مع صحة صلاة المؤتم، ولا تنتقض القاعدة السابقة بذلك لأن

هذا الفساد طارئ على صلاة الإمام بعد فراغ الإمامة، فلا إمام ولا مؤتم في الحقيقة، والله أعلم (٦٣٠-٣)

مطلب الأخذ بالصحيح أولى من الأصح

اصح کے بجائے صحیح پر عمل کرنا اولی ہے۔

دوقول میں سے ایک صحیح اور دوسرا اصح ہوتو اصح کے بجائے صحیح پر افتاء کی اولویت ثابت کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اپنے موقف کی تائید میں بطور حوالہ ''الدر المختار'' کے شروع میں مذکور ''شرح المنیہ'' کی اس عبارت کی طرف اشارہ فرمایا ہے،

قلت لكن فى شرح المنية للحلبى عند قوله ولا يجوز مس مصحف إلا بغلافه (إذا تعارض إمامان معتبران عبر أحدهما بالصحيح والآخر بالأصح فالأخذ بالصحيح أولى لأنهما اتفقا على أنه صحيح والأخذ بالمتفق أوفق فاليحفظ)

علامہ شامیؒ مذکورہ عبارت کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ جب دو ائمہ ترجیح میں ایک کسی قول کو صحیح قرار دے اور دوسرا دوسرے کسی قول کو اصح قرار دے تو صحیح پر فتوی دینا اولی ہے، کیوں کہ صحیح کا مقابل فاسد ہوتا ہے، اور جب کہ اصح کا مقابل صحیح، چنانچہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قول اصح کا قائل، قول صحیح کے قائل ساتھ قول صحیح کے صحیح ہونے پر موافقت رکھتا ہے، کیوں کہ اس نے دوسرے قول کو اصح قرار دیا ہے، اور اس کے برعکس صورت لازم نہیں، یعنی قول صحیح کے قائل کا قول اصح کا قائل ہونا ضروری نہیں، لہٰذا ان دو ائمۂ ترجیح کے دوقول میں سے اس قول پر فتوی دینا اولی ہوگا جس پر ان دونوں کا اتفاق ہے، اور وہ قول صحیح ہے۔

البتہ علامہ شیخ عبد القادر الرافعیؒ نے 'تقریرات رافعی' حاشیۂ رد المختار میں اس

مطلب کے تحت فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں اصح کو صحیح پر مقدم کرنا زیادہ راجح ہے، جیسا کہ آگے ''رسم المفتی'' میں گزر چکا۔

اور علامہ شامیؒ کی مشہور درسی کتاب 'شرح عقود رسم المفتی' کی شرح 'آپ فتوی کیسے دیں؟' میں حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالنپوریؒ نے اس مسئلہ کی بابت درج ذیل تفصیل ذکر فرمائی ہے:

صحیح اور اصح میں زیادہ مؤکد کون ہے؟

منیۃ المصلی کی شرح کبیری (ص/۵۸) میں مس مصحف کی بحث میں ہے کہ جو بات ہم نے اساتذہ سے حاصل کی ہے وہ یہ ہے کہ جب دو معتبر اماموں میں کسی مسئلہ کی تصحیح میں تعارض ہو جائے، ایک کہے کہ صحیح یہ ہے اور دوسرا کہے کہ اصح یہ ہے تو جو صحیح کہتا ہے اس کا قول لینا زیادہ بہتر ہے، اس امام کے قول سے جو اصح کہتا ہے۔ کیوں کہ صحیح کا مقابل فاسد ہے۔ اور اصح کا مقابل صحیح ہے۔ پس جو اصح کہتا ہے وہ صحیح کہنے والے کی موافقت کرتا ہے۔ اس مسئلہ کے صحیح ہونے میں اور رہا وہ جو صحیح کہتا ہے تو اس کے نزدیک دوسرا حکم فاسد ہے پس اس قول کو لینا جس کے صحیح ہونے پر دونوں متفق ہیں، زیادہ بہتر ہے۔ اس قول کو لینے سے جو ان میں سے ایک کے نزدیک فاسد ہے۔

اور علامہ ابن عبد الرزاق نے الدر المختار کی شرح مفاتیح الاسرار میں ذکر کیا ہے کہ جمہور کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ اصح صحیح سے زیادہ مؤکد ہے اور علامہ بیری رحمہ اللہ کی شرح اشباہ میں ہے کہ فقہ شافعی کی کتاب ''الطراز المذہب لا حکام المذہب'' میں حاشیہ بزدوی سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ

'ھو الصحیح چاہتا ہے کہ دوسرا قول غیر صحیح ہو اور لفظ الاصح چاہتا ہے کہ دوسرا قول

صحیح ہو، میں کہتا ہوں کہ اس میں 'اکثر' کی قید بڑھانی مناسب ہے؛ کیوں کہ ہم نے اصح کا مقابل روایت شاذہ کو بھی پایا ہے، جیسا کہ شرح مجمع میں ہے

اور درمختار (ج ۱/ ۵۴) میں کبیری کی مذکورہ بالا عبارت کا خلاصہ نقل کرنے کے بعد علائی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ پھر میں نے رسالہ ''آداب مفتی'' میں دیکھا کہ:

(۱) جب کسی معتمد کتاب میں کسی روایت کے آخر میں اصح، اولی، اوفق یا اس کے مانند الفاظ بڑھائے جائیں تو مفتی کے لیے جائز ہے کہ وہ اس روایت پر فتوی دے اور اس کے برخلاف روایت پر بھی فتوی دے۔ دونوں میں سے جس پر چاہے وہ فتوی دے سکتا ہے۔

(۲) اور جب کسی روایت کے آخر میں صحیح، ماخوذ بہ، بہ یفتی یا علیہ الفتوی بڑھایا جائے تو مفتی اس کے برخلاف روایت پر فتوی نہیں دے سکتا۔

(۳) مگر مثال کے طور پر ہدایہ میں ''ھو الصحیح'' ہو اور کافی میں اس کے برخلاف روایت کے لیے ''ھو الصحیح'' کہا گیا ہو تو مفتی کو اختیار ہوگا وہ اپنی دانست میں قوی تر زیادہ مناسب اور مفید تر قول کو اختیار کرے گا (آداب المفتی کی عبارت پوری ہوئی) لہٰذا یہ باتیں یاد رکھنی چاہئیں (درمختار کی عبارت پوری ہوئی)

خلاصۃ المرام:

میں کہتا ہوں کہ ان سب عبارتوں کا حاصل درج ذیل امور ہیں:

(۱) جب دو روایتوں میں سے ہر ایک کی ایک ہی لفظ سے تصحیح کی گئی ہو مثلا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ھو الصحیح یا ھو الاصح یا بہ یفتی کہا گیا ہو تو مفتی کو اختیار ہوگا۔

(۲) اور جب تصحیح کے الفاظ مختلف ہوں تو اگر ان میں سے ایک میں فتوی کا

لفظ ہو تو وہ قول اولی ہے کیونکہ فتوی صحیح قول پر ہی دیا جاتا ہے اور ہر صحیح قول مفتی بہ نہیں ہوتا، اس لیے کہ فی نفسہ صحیح قول پر بھی کبھی فتوی نہیں دیا جاتا، بایں وجہ کہ زمانہ بدل جانے کی وجہ سے یا ضرورت کی وجہ سے یا اس قسم کے کسی اور سبب کی وجہ سے دوسرا قول زمانہ سے زیادہ ہم آہنگ ہوتا ہے، غرض وہ قول جس کی تصحیح میں لفظ فتوی استعمال کیا گیا ہے وہ دو چیزوں پر مشتمل ہے؛ ایک اس قول پر فتوی دینے کی اجازت اور دوسری اس قول کا صحیح ہونا۔ کیونکہ اس قول پر فتوی دینا اس قول کی تصحیح ہے، بر خلاف اس قول کے جس کی تصحیح بطور مثال لفظ صحیح یا اصح سے کی گئی ہو (کیونکہ ان الفاظ میں اس قول کی صرف صحت کا بیان ہے اس پر فتوی دینے کی اجازت نہیں ہے)

(۳) اور اگر دونوں قولوں میں سے ہر ایک کی تصحیح میں لفظ فتوی استعمال کیا گیا ہے تو اگر ان میں سے کوئی جملہ مفیدِ حصر ہے جیسے بہ یفتی یا علیہ الفتوی تو وہی قول زیادہ بہتر ہے اور یہی حکم بلکہ بدرجۂ اولی لفظ 'علیہ عمل الامہ' کا ہے کیونکہ یہ لفظ اجماع کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔

(۴) اور اگر دو قولوں میں سے کسی کی تصحیح میں لفظ فتوی نہیں ہے تو اگر ان میں سے ایک روایت کی اصح کے لفظ سے تصحیح کی گئی ہے اور دوسری کی صحیح کے لفظ سے تو اس میں وہ اختلاف ہے جو پہلے گزر چکا، لیکن وہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ دونوں تصحیح دو کتابوں میں ہوں۔ اور اگر وہ دونوں لفظ کسی ایک ہی کتاب میں ایک ہی امام نے استعمال کیئے ہوں تو پھر اصح کو صحیح پر مقدم کرنے میں مذکورہ بالا اختلاف متحقق نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ لفظ صحیح کا یہ آگاہی دینا کہ اس کا مقابل فاسد ہے اس صورت میں متحقق نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ اس صورت میں صراحت کردی گئی ہے کہ اس کا مقابل اصح ہے۔ ہاں اگر مسئلہ میں تیسرا قول بھی ہو تو وہی فاسد ہوگا۔ ای طرح اختلاف

مذکور متحقق نہیں ہوسکتا اگر ایک امام نے دو تصحیح دو اماموں سے نقل کی ہوں پھر اس امام نے فرمایا ہو کہ.........مثال کے طور............دوسری تصحیح پہلی تصحیح سے اصح ہے تو اس صورت میں بھی اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس امام کی مراد اس قول کو ترجیح دینا ہے جس کو اس نے اصح کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور اس قسم کی مثالیں علامہ قاسم رحمہ اللہ کی تصحیح میں بہت ہیں۔

(۵) اور اگر دو تصحیحوں میں سے ہر ایک لفظ اصح کے ساتھ ہو یا لفظ صحیح کے ساتھ تو بلا شبہ مفتی کو ان دونوں قولوں میں اختیار ہوگا جبکہ تصحیح کرنے والے دونوں امام ایک درجہ کے ہوں۔

(۶) اور اگر دو اماموں میں سے ایک اعلم ہو تو مفتی اس کی تصحیح کو ترجیح دے گا مثلاً ان میں سے ایک قول فتاوی خانیہ میں ہے اور دوسرا فتاوی بزازیہ میں۔۔۔ان دونوں کتابوں کا تذکرہ بطور مثال ہے.......تو قاضی خان کی تصحیح زیادہ قوی ہے کیونکہ علامہ قاسم رحمہ اللہ نے ہے فرمایا ہے کہ ''قاضی خان اس بات کا سب سے زیادہ حق رکھتے ہیں کہ ان کی تصحیح پر اعتماد کیا جائے''

(۷) اسی طرح مفتی کو اختیار ہے اگر ایک ہی کتاب میں دو قولوں میں سے ایک کی لفظ اصح، احوط، اولی یا اوفق کے الفاظ سے صراحۃً تصحیح کی گئی ہو اور دوسرے قول کی تصحیح سے سکوت اختیار کیا گیا ہو۔ کیونکہ ان الفاظ سے دوسرے قول کی صحت بھی سمجھ میں آجاتی ہے؛ لیکن بہتر اس قول کو لینا ہے جس کے اصح ہونے کی صراحت کی گئی ہے اس کی صحت قوی تر ہونے کی وجہ سے۔

اور اسی طرح اگر ایک ہی کتاب میں صاحب کتاب نے دو قولوں میں سے ایک میں اصح اور دوسرے میں صحیح کی صراحت کی ہو تو اصح کو لینا زیادہ بہتر ہے۔

وان تجد تصحيح قولين ورد-- فاختر لما شئت ، فكل معتمد
إلا إذا كانا صحيحا واضح --أوقيل ذا يفتى به فقد رجح
أوكان في المتون أوقول الامام --او ظاهر المروى اوجل العظام
قال به اوكان الاستحسانا--اوزاد للاوقاف نفعا بانا
اركان ذا أوفق للزمان--أوكان ذا أوضح في البرهان
هذا إذا تعارض التصحيح--أولم يكن اصلا به تصريح
فتأخذ الذي له مرجح--مما علمته فهذا الاوضح

ترجمہ: اور اگر آپ ایسے دو قولوں کی تصحیح پائیں جن میں سے ہر ایک وارد ہوا ہے۔یعنی روایت کیا گیا ہے۔تو آپ جس کا چاہیں انتخاب کریں کیونکہ ہر ایک قول قابل اعتماد ہے۔مگر جب دونوں صحیح اور اصح ہوں۔یا (کسی ایک کے بارے میں کہا گیا ہو کہ ''اس پر فتوی دیا گیا ہے'' تو وہ بالیقین ترجیح دیا گیا ہے۔یا ان میں سے ایک قول متون میں ہے یا وہ امام اعظم کا قول ہے۔یا وہ ظاہر روایت ہے یا سارے بڑے اس قول کے قائل ہیں یا وہ استحسان ہے۔یا وہ اوقاف کے لیے واضح طور پر فائدہ بڑھاتا ہے۔یا یہ قول زمانہ سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔یا یہ قول دلیل میں واضح تر ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ تصحیح میں تعارض ہو۔یا تصحیح کی بالکل تصریح نہ ہو۔ پس لیجیے آپ اس قول کو جس کے لیے کوئی مرجح ہو۔ان مرجحات میں سے جن کو آپ جان چکے، پس یہ نہایت واضح بات ہے۔(آپ فتوی کیسے دیں، ۹۷ تا ۱۰۰)

مطلب الأخذ بالصحيح أولى من الأصح

ثم أيده بما مر في صدر الكتاب عن شرح المنية من أن الأخذ بالصحيح أولى من الأصح لأن مقابل الأول فاسد، ومقابل الثاني صحيح، فقائل الأصح موافق قائل الصحيح دون العكس، والأخذ بما اتفقا على أنه صحيح أولى. (۲۳۶-۳)

مطلب في أحكام المسبوق والمدرك واللاحق

مسبوق، مدرک اور لاحق کے احکام۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں مقتدی کی اقسام اور ان کے احکام ذکر فرمائے ہیں۔

علامہ شامیؒ نے مقتدی کی چار قسمیں کی ہیں:

(۱) مدرک (۲) فقط لاحق (۳) فقط مسبوق (۴) لاحق مسبوق

(۱) در مع التنویر میں مدرک تعریف اس طرح ہے '**المدرک من صلاھا کاملۃً مع الامام**'۔

علامہ شامیؒ نے مدرک کی تعریف یوں کی ہے کہ مدرک وہ جو نہ لاحق ہو اور نہ مسبوق ہو۔

علامہ شامیؒ نے مدرک کی یہ تعریف ''البحر الرائق'' اور ''درر الحکام'' میں مذکور مدرک کی تعریف کی بنا پر کی ہے، ان میں مدرک کی تعریف اس طرح ہے کہ مدرک وہ ہے جس نے امام کے ساتھ کامل نماز پڑھی یعنی جس نے امام کے ساتھ تمام رکعتوں کو پایا ہو، خواہ اس نے امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ پائی ہو یا پہلی رکعت کے رکوع میں سے کسی جزء کو پایا ہو یہاں تک کہ امام کے ساتھ اخیری قعدہ میں بیٹھا خواہ اس نے امام کے ساتھ سلام پھیرا ہو یا امام سے پہلے سلام پھیرا ہو۔

پس یہ تعریف 'النہر الفائق' میں مذکور تعریف- مدرک وہ ہے جس نے امام کی نماز کے اول کو پایا ہو- سے بہتر ہے، کیوں کہ النہر الفائق میں مذکور تعریف میں لاحق بھی شامل ہوسکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اول صلاۃ میں شریک ہونا مدرک ہونے کے لئے کافی نہیں،

بلکہ آخر صلاۃ تک امام کے ساتھ رہے تو وہ مدرک ہوتا ہے ورنہ لاحق کہا جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ آخر صلاۃ میں امام کے ساتھ شریک نہ ہو تو وہ لاحق ہوگا اور یہ شکل مسبوق کے حق میں بھی متصور ہے، کہ دوسری رکعت میں شراکت کے بعد آخر صلاۃ کے وقت وہ امام کے ساتھ شریک نہ تھا بلکہ حدث کے بہ سبب وضوء کرنے گیا ہو اور امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی نماز پوری کرے۔

پس مسبوق کی دو قسمیں ہوئیں؛ مسبوق محض اور مسبوق لاحق، جیسے کہ مدرک میں بھی اسی طرح کی دو قسمیں ہوتی ہیں، اس کو حصر کے طور پر علامہ شامیؒ بیان فرماتے ہیں کہ مقتدی کی دو قسمیں ہیں مدرک یا مسبوق، اور دونوں کی دو دو قسمیں ہیں، اور لاحق ہوگا یا نہ ہوگا، اس طرح چار قسمیں ہوئیں جیسا کہ اول بحث میں ہم نے ذکر کیا ہے۔

(۲) لاحق کی تعریف در مع التنویر میں یہ ہے کہ **اللاحق من فاتته الرکعات کلها أو بعضها لکن بعد اقتدائه** یعنی اقتداء شروع کرنے کے بعد جس کی کل یا بعض رکعت فوت ہو جائے وہ لاحق ہے، اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فوت کا ایک مطلب یہ ہے کہ امام کی نماز کا کچھ حصہ یا کل حصہ اس مقتدی سے کسی عذر کے سبب فوت ہو جائے، جیسے امام کی اقتدا کے بعد آخر تک یا بعض حصہ میں وہ سو گیا اور یہ صورت بھی اس میں شامل ہے کہ امام کی تو کل نماز وہ امام کے ساتھ پڑھے اس کے باوجود اپنی نماز کا کچھ حصہ امام کے ساتھ اقتداء سے فوت ہو جائے، جیسے وہ مقیم جو مسافر کے پیچھے مقتدی ہو وہ بھی اس تعریف میں شامل ہو کر لاحق بنے گا، اس لئے کہ امام کی اقتداء کرنے کے بعد امام کی نماز میں سے کوئی چیز اس سے فوت نہیں ہوئی، لیکن اس نے اپنی نماز کا بعض امام کے ساتھ پڑھا، اور بعض انفرادی طور پر،

چنانچہ وہ بقیہ رکعتوں میں لاحق ہوگا۔

(۳) مسبوق وہ ہے کہ جس سے امام تمام رکعتوں میں سبقت لے گیا ہو؛ یعنی اس طور پر کہ اس نے اخیری رکعت کے رکوع کے بعد امام کی اقتداء کی ہو یا بعض رکعتوں میں امام سبقت کر گیا ہو۔

(۴) لاحق مسبوق وہ ہے جس نے دو رکعت والی نماز میں دوسری رکعت کو اور تین رکعت والی نماز میں دوسری رکعت یا تیسری رکعت کو اور چار رکعت والی نماز میں دوسری یا تیسری یا چوتھی رکعت کو پایا ہو اور اس کے بعد کسی سبب سے آخر صلاۃ تک اقتداء میں شریک نہ رہ سکا، مثلاً وہ سو گیا یا اس کو کوئی حدث لاحق ہوا تو وہ وضوء کرنے گیا اور امام کے نماز پوری کرنے کے بعد اپنی نماز پوری کرے۔

(و) اعلم أن (المدرك من صلاها كاملة مع الإمام، واللاحق من فاتته) الركعات (كلها أو بعضها) لكن (بعد اقتدائه) بعذر كغفلة وزحمة وسبق حدث وصلاة خوف ومقيم ائتم بمسافر، وكذا بلا عذر؛ بأن سبق إمامه في ركوع وسجود فإنه يقضي ركعة،

مطلب في أحكام المسبوق والمدرك اللاحق

(قوله واعلم أن المدرك إلخ) حاصله أن المقتدي أربعة أقسام: مدرك، ولاحق فقط، ومسبوق فقط، ولاحق مسبوق؛ فالمدرك لا يكون لاحقا ولا مسبوقا، وهذا بناء على تعريفه المدرك تبعا للبحر والدرر بمن صلاها كاملة مع الإمام: أي أدرك جميع ركعاتها معه، سواء أدرك معه التحريمة أو أدركه في جزء من ركوع الركعة الأولى إلى أن قعد معه القعدة الأخيرة، سواء سلم معه أو قبله؛ وأما على ما في النهر من تعريفه المدرك بمن أدرك أول صلاة الإمام فإنه قد يكون لاحقا، وعليه فيقال: المقتدي إما مدرك أو مسبوق، وكل منها إما لاحق أو لا. واعلم أن التفرقة بين المدرك واللاحق اصطلاحية. وفي اللغة: يصدق كل منهما على الآخر.

(قوله من فاتته الركعات إلخ) المراد بالفوات أنه لم يصل جميع صلاته مع الإمام بأن لم يصل معه شيئا منها أو صلى بعضها، فيدخل فيه المقيم المقتدي بمسافر فإنه لم يفته شيء من صلاة الإمام بعد اقتدائه به ولكنه صلى معه بعض صلاة نفسه فيكون لاحقا في باقيها، هذا ما ظهر لي فتدبره (قوله بعد اقتدائه) متعلق بقوله فاتته. ثم إن كان اقتداؤه في أول الصلاة فقد يفوته كلها، بأن نام عقب اقتدائه إلى آخرها، وقد يفوته بعضها، وإن كان اقتداؤه في الركعة الثانية مثلا فقد فاته بعضها ويكون لاحقا مسبوقا والأول لاحق فقط، نعم على تعريف النهر المار يكون مدركا لا لاحقا فافهم (۲۳۷-۳)

مطلب في ما لو أتى بالركوع أو السجود أو بهما مع الإمام أو قبله أو بعده

رکوع یا سجدہ یا دونوں امام کے ساتھ، امام سے پہلے یا بعد میں کرنے کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے مقتدی کے لاحق بننے کی ایک صورت یہ ذکر فرمائی ہے کہ اگر مقتدی بلا عذر رکوع وسجود میں امام سے سبقت لے جائے تو وہ لاحق کے حکم میں ہوگا اور وہ ایک رکعت قضاء کرے گا اور وہ اس رکعت میں نہ قراءت کرے گا اور نہ سجدۂ سہو کرے گا اور اگر وہ مسافر ہے تو دورانِ صلاۃ نیتِ اقامت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا۔ علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ''فتاوی قاضی خان'' کے حوالہ سے مذکورہ مسئلہ اوراس کی متعلقہ چند صورتیں مع احکام ووضاحت ذکر فرمائی ہیں:

(۱) مقتدی امام سے پہلے رکوع وسجود دونوں ادا کرے۔

(۲) رکوع وسجود امام کے بعد ادا کرے۔

(۳) رکوع امام کے ساتھ ادا کرے اور سجدہ امام سے پہلے ادا کرے۔

(۴) رکوع امام سے پہلے ادا کرے اور سجدہ امام کے ساتھ ادا کرے۔

(۵) رکوع وسجود دونوں امام سے پہلے ادا کرے، لیکن امام ان میں اس

مقتدی کو پالے۔

مذکورہ پانچوں اقسام کی صورتِ مسئلہ اور حکم درج ذیل ہے:

(۱) مقتدی امام سے پہلے رکوع وسجود دونوں ادا کرے تو وہ اخیر میں ایک رکعت بطورِ لاحق ادا کرے گا؛ اس لئے کہ امام سے پہلے رکوع وسجود لغو ہیں، چنانچہ وہ رجوع وسجود معتبر نہیں ہوں گے اور وہ رکعت مکمل نہیں ہوگی، پس اس کے بعد کی رکعت کے رکوع وسجود اس رکعت (جس میں وہ امام سے رکوع وسجود میں سبقت لے گیا ہے) کی طرف منتقل ہو جائیں گے، مثلاً اگر وہ پہلی رکعت کے رکوع وسجود دونوں میں امام سے سبقت لے گیا تو دوسری رکعت کے رکوع وسجود پہلی رکعت کی طرف منتقل ہو جائیں گے اور جو رکوع وسجود تیسری رکعت میں ادا کرے گا وہ دوسری رکعت کی طرف منتقل ہو جائیں گے، اور جو رکوع وسجود چوتھی رکعت میں ادا کرے گا وہ رکوع وسجود تیسری رکعت کی طرف منتقل ہو کر تین رکعتیں ہی مکمل ہوں گی، پس اس پر ایک رکعت باقی ہے جس کو وہ بطور لاحق ادا کرے گا۔

(۲) رکوع وسجود امام کے بعد ادا کرے تو اس کا حکم ظاہر ہے، یعنی اس کا یہ رکوع وسجود معتبر ہوگا اور نماز درست ہوگی۔

(۳) رکوع امام کے ساتھ ادا کرے اور سجدہ امام سے پہلے ادا کرے، (اور وہ اس طرح کسی بھی دو رکعتوں میں کرے) تو وہ دو رکعتیں قضاء کرے گا، مثلاً اس نے پہلی رکعت میں رکوع امام کے ساتھ کیا اور سجدہ امام سے پہلے ادا کیا تو پہلی رکعت کے سجدے غیر معتبر ہونے کی بناء پر پہلی رکعت ناقص ہوگی، اور دوسری رکعت کا رکوع پہلی رکعت کے مکمل ہونے سے پہلے پائے جانے کی وجہ سے لغو ہوگا۔ (بلکہ مکمل دوسری رکعت یعنی اس کے قیام ورکوع وغیرہ سب لغو ہوں گے) اور دوسری رکعت

کے سجدے پہلی رکعت کی طرف منتقل ہوں گے، چنانچہ دوسری رکعت باقی ہونے کی وجہ سے اس کی قضا کرے گا، پھر اس نے تیسری رکعت میں رکوع امام کے ساتھ ادا کیا اور سجدہ امام سے پہلے ادا کیا تو اس کے تیسرے رکعت کے سجدے لغو ہونے کی وجہ سے رکعت مکمل نہیں ہوئی، لہٰذا چوتھی رکعت کا رکوع لغو ہو جائے گا، (بلکہ مکمل چوتھی رکعت یعنی اس کے قیام ورکوع وغیرہ سب لغو ہوں گے) اور چوتھی رکعت کے سجدے تیسری رکعت کی طرف منتقل ہو جائیں گے، پس چوتھی رکعت باقی رہنے کی وجہ سے اس کی بھی قضاء کرنی ہوگی۔ اس طرح وہ دو رکعتیں بلا قراءت قضا کرے گا۔

(۴) رکوع امام سے پہلے ادا کرے اور سجدہ امام کے ساتھ ادا کرے (اور وہ اس طرح چاروں رکعتوں میں کرے) تو وہ چار رکعت بلا قراءت قضا کرے گا، کیوں کہ رکوع امام سے پہلے ادا کرنے کی وجہ سے ادا نہیں ہوا اور امام کے ساتھ ادا کیا ہوا سجدہ اس وقت معتبر ہوگا جب کہ اس سجدہ سے پہلے والا رکوع بھی امام کے ساتھ ہو اور یہاں امام کے ساتھ کے سجدے سے پہلے والا رکوع امام کے ساتھ ادا نہیں ہوا ہے لہٰذا رکوع وسجود دونوں لغو ہوں گے اور چاروں رکعت ناقص رہے گی۔

(۵) رکوع وسجود امام سے پہلے ادا کرے لیکن امام ان میں اس کو پالے تو اس کی نماز درست ہوگی، مگر ایسا کرنا کراہت سے خالی نہیں۔

تیسری صورت کی مزید توضیح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ (صرف ایک رکعت میں مثلاً پہلی رکعت میں سجدہ میں امام سے سبقت لے جانے کی صورت میں) تیسری رکعت کے سجدے دوسرے رکعت کی طرف منتقل نہیں کئے جائیں گے؛ بلکہ دوسری رکعت مکمل طور پر باطل قرار دی جائے گی، اس لئے کہ دوسری رکعت میں ایسے قیام ورکوع ہیں جو پہلی رکعت کے تام ہونے سے پہلے ادا کئے گئے

ہیں اس لئے یہ قیام ورکوع باطل ہو گئے۔ اور دوسری رکعت کے سجدے پہلی رکعت میں منتقل ہو گئے۔ اس لئے دوسری رکعت پوری باطل ہو گئی۔

علامہ شامیؒ نے یہ توضیح ''الفتاوی تا تارخانیہ'' کی ایک فرع سے اخذ کی ہے، جو ''الحجۃ'' کے حوالے سے مذکور ہے:

لو ركع مع الإمام ولم يقدر على السجود حتى قام الإمام، فصلى معه الثانية وسجد فيها أربعًا فإنه يكون سجدتان منهنّ للأولى، ويعيد الركعة الثانية، لأن القيام والركوع الثانى لا يحسبان من الصلاة لأنما حصلا قبل تمام الركعة الأولى۔ (الفتاوى التاتارخانية، كتاب الصلاة الفصل الثالث، كيفية الصلاة: ١/٥٤٢)

نوٹ: علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح تیسری صورت کی توجیہ میں یہ کہا گیا کہ دوسری رکعت کا قیام ورکوع پہلی رکعت کے تمام ہونے سے پہلے واقع ہونے کی وجہ سے باطل ہو گئے، اسی طرح کی توجیہ پہلی صورت میں بھی کی جانی چاہئے، چنانچہ پہلی صورت میں دوسری رکعت کا قیام پہلی رکعت کے تمام ہونے سے پہلے واقع ہوا، اس لئے لغو ہو گیا اور رکوع وسجود پہلی رکعت کی طرف منتقل ہوں گے، اس لئے دوسری رکعت لغو ہو گی، اور اس کی طرف تیسری رکعت کے رکوع وسجود منتقل نہیں ہوں گے۔

مطلب فى ما لو أتى بالركوع أو السجود أو بهما مع الإمام أو قبله أو بعده

(قوله فإنه يقضي ركعة) لأن الركوع والسجود قبل الإمام لغو، فينتقل ما في الركعة الثانية إلى الأولى، وما في الثالثة إلى الثانية، وما في الرابعة إلى الثالثة، فبقيت عليه ركعة هو لاحق فيها.

هذا، وقد ذكر في الخانية وغيرها المسألة على خمسة أوجه:

الأول: أن يركع ويسجد قبل الإمام وهو ما ذكرنا.

الثاني: أن يأتي بهما بعده وهو ظاهر.

الثالث: أن يركع معه ويسجد قبله فإنه يقضي ركعتين لأنه يلتحق سجدتاه في الثانية بركوعه في الأولى لأنه كان معتبرا، ويلغو ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه الأول بلا سجود بقي عليه ركعة، ثم ركوعه في الثالثة مع الإمام معتبر، ويلتحق به سجوده في رابعة الإمام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضيهما ركعتين لأن سجوده في الأولى لغو، فينتقل سجود الثانية إلى الأولى، وتبقى الثانية بلا سجود فتبطل لأنها بقيت قياما وركوعا بلا سجود ثم لما ركع في الثالثة معه وسجد قبله لغا سجودها، فإذا فعل في الرابعة كذلك انتقل سجودها إلى الثالثة وبطلت الرابعة، فقد صلى ركعتين ويقضي ركعتين بلا قراءة.

الرابع: أن يركع قبله ويسجد معه فإنه يقضي أربع ركعات بلا قراءة لأن السجود مع الإمام إذا لم يتقدمه ركوع معه غير معتبر.

الخامس: أن يأتي بهما قبله ويدركه الإمام فيهما، وهو جائز لكنه يكره اهـ ملخصا. أقول: وإنما لم ينقل في الوجه الثالث سجود الركعة الثالثة إلى الثانية بل بطلت لأنها لم يبق فيها سوى قيام وركوع حصلا قبل تمام الركعة الأولى، فلذا بطلت ولم تكمل بسجود الثالثة؛ كما يؤخذ من فرع في التتارخانية عن الحجة: لو ركع مع الإمام ولم يقدر على السجود حتى قام الإمام فصلى معه الثانية وسجد فيها أربعا فإنه يكون سجدتان منهن للأولى ويعيد الركعة الثانية لأن القيام والركوع الثاني لا يحسبان من الصلاة لأنهما حصلا قبل تمام الركعة الأولى. (٦٤٠،٦٣٨-٣)

مطلب في الفرق بين السهو والنسيان

سہو اور نسیان کا فرق۔

درمختار مع تنویر الابصار میں مذکور ہے کہ تکلم نماز کو فاسد کر دیتا ہے اور تکلم کہتے ہے دو حرف یا ایک معنی دار حرف کو ادا کرنا، جیسے ''قِ'' اور ''عِ'' (امر کے صیغے ہیں)

اگر نمازی نے عمداً، سہواً، ناسیاً، نائماً، جاہلاً، مخطئاً یا مکرَہاً تشہد کی مقدار قعدہ کرنے سے پہلے تکلم کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

علامہ شامیؒ نے اس مذکورہ مسئلے میں دو حالتوں یعنی سہو اور نسیان میں تفاوت واضح کرنے کے لئے ''مطلب فی الفرق بین السھو والنسیان'' قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سہو اور نسیان میں فرق اور عدم فرق میں اختلاف ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ نے ''شرح التحریر لابن امیر حاج'' کے حوالے سے یہ اختلاف ذکر فرمایا ہے کہ فقہاء، اصولین اور اہل لغت عدم فرق کے قائل ہیں، البتہ حکماء نے سہو اور نسیان میں اس طرح فرق کیا ہے کہ سہو کہتے ہیں صورت کا قوت مدرکہ سے زائل ہو جانا جب کہ قوت حافظہ میں باقی رہے اور نسیان کہتے ہیں کہ صورت کا ایک ساتھ دونوں یعنی قوت مدرکہ و حافظہ سے زائل ہو جانا۔ پس قوتِ مدرکہ و حافظہ صورت حاصل کرنے کے لئے سبب جدید کی محتاج ہوتی ہے۔

علامہ شامیؒ نے سہو ونسیان میں فرق واضح کرنے کے لئے ایک اور قول ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ نسیان یاد شدہ بات بھول جانے کو کہتے ہیں اور سہو یاد شدہ یا غیر یاد شدہ بات سے غفلت برتنے کو کہتے ہیں، اس اعتبار سے نسیان خاص ہے، فقط یاد شدہ بات کے بھول جانے کو کہیں گے، جب کہ سہو عام ہے، یاد شدہ بات کو بھول جانا اور غیر یاد شدہ کی طرح ہو جانا یا غیر یاد شدہ بات کو بھول کر اس کو یاد شدہ بات کی طرح سمجھ لینا، دونوں کو کہیں گے۔

مطلب في الفرق بين السهو والنسيان

(قوله: أو ناسياً) أي بأن قصد كلام الناس ناسياً أنه في الصلاة. نهر. واختلف في الفرق بين السهو والنسيان، ففي شرح التحرير لابن أمير حاج: ذهب الفقهاء والأصوليون وأهل اللغة إلى عدم الفرق. وفرق الحكماء بأن

السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة، والنسيان زوالها عنهما معا، فيحتاج في حصولها إلى سبب جديد. وقيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا. والسهو غفلة عما كان مذكورا أو ما لم يكن، فالنسيان أخص منه مطلقا. اهـ. (۴-۵۱)

مطلب المواضع التي يكره فيها السلام

وہ احوال جن میں سلام کرنا مکروہ ہے۔

صاحبِ درِمختار علامہ حصکفیؒ نے دوران صلاۃ سلام و جوابِ سلام کے مسئلہ کی مناسبت سے 'المواضع التی یکرہ فیھا السلام' کو بہ حوالہ 'النہر الفائق' علامہ صدر الدین الغزیؒ کے اشعار سے بیان کیا ہے۔

سلامک مکروہ علی من ستسمع--ومن بعدما ابدی یسن ویشرع
مصل وتال ذاکر و محدث--خطیب ومن یصغی الیھم ویسمع
مکرر فقه جالس لقضائه--ومن بحثوا فی الفقه دعھم لینفعوا
مؤذن ایضا او مقیم مدرس--کذا الاجنبیات الفتیات امنع
ولعاب شطرنج وشبه وبخلقھم--ومن ھومع اہل له یتمتع
ودع کافرًا ایضا ومکشوف عورة--ومن ھوفی حال التغوط اشنع
ودع أكلا الا اذا کنت جائعًا--وتعلم منه انه لیس یمنع

اس مطلب میں ان ہی مواضع کی وضاحت مقصود ہے اور اس باب میں مکروہ کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔

اشعار میں مذکورہ سلام کرنے کے مواضع مکروہہ

(۱) نماز پڑھنے والا

(۲) تلاوت کرنے والا

(۳) ذکر کرنے والا، علامہ شامیؒ 'رحمتی' کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ بعض

علماء نے اس کی تفسیر واعظ سے کی ہے اس لئے کہ وہ خود بھی ذکر کرتا ہے اور لوگوں کو بھی ذکر خدا میں مشغول کرتا ہے، مگر بہتر یہ ہے کہ ذاکر کا لفظ عام ہو، پس ہر اس شخص کو سلام کرنا مکروہ ہوگا جو جس کسی طریقے سے بھی اللہ کے ذکر میں مشغول ہو۔

(۴) حدیث بیان کرنے والا

(۵) خطیب، ہر خطبہ کا خطیب اس میں شامل ہے۔

(۶) اور ہر وہ شخص جو مذکورہ بالا افراد کو سن رہا ہو، خواہ وہ نمازی کی تلاوت سن رہا ہو؛ کیوں کہ وہ بھی تلاوت کرنے والوں میں شامل ہے۔

(۷) فقہ کی تکرار کرنے والا، یعنی فقہ یاد کرنے، کرانے، سمجھنے، سمجھانے والا۔

(۸) قضا میں مشغول شخص یعنی قاضی: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض مشائخ نے اس مسئلہ میں ولاۃ وامراء کو قاضی پر قیاس کرتے ہوئے ان کو بھی سلام کرنا مکروہ قرار دیا ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں ولاۃ وامراء کو قاضی پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، دونوں میں فرق ہے۔ علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں ولاۃ وامراء اور قاضی کے مابین فرق ثابت کرنے کے لئے شمس الائمہ السرخسیؒ کا قول ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں ''صحیح یہ ہے کہ ان میں فرق ہے، رعیت ولاۃ وامراء کو سلام کرتی ہے لیکن جھگڑا پیش کرنے والے عموماً قاضیوں کو سلام نہیں کرتے اور ایسا اس لئے ہوتا ہے کہ سلام زائرین کا تحیہ ہے اور جھگڑا پیش کرنے والے قاضی کی ملاقات کے لئے نہیں آتے۔''

رعیت کا امراء سے ملنے کا معاملہ مختلف ہے، اس وجہ سے حکم میں فرق ہوگا، ہاں اگر قاضی ملاقات کے لئے بیٹھے گا تو خصومت کے فریقین بھی اسے سلام کریں گے، اسی طرح اگر امیر جھگڑوں کا فیصلہ کرنے کے لئے بیٹھے گا تو خصومت کے فریقین

اسے سلام نہیں کریں گے، جیسا کہ 'الفتاوی التاتارخانیہ' کے کتاب الکراہیت کے آٹھویں باب میں موجود ہے۔

اور اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جھگڑا پیش کرنے والے اگر مفتی کے پاس حاضر ہوں تو وہ اسے بھی سلام نہیں کریں گے۔

(۹) فقہ کی بحث کرنے والے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صرف فقہ میں نہیں بلکہ علم میں بحث کرنے والے بھی اس میں شامل ہیں، کیوں کہ 'النہر الفائق' کی عبارت 'و من **بحثوا فی العلم**' کے الفاظ ہیں۔ اور 'الضیاء' میں 'مذاکرۃ العلم' کے الفاظ ہیں۔ اس اعتبار سے ہر علم شرعی اس میں شامل ہوگا۔

(۱۰) مؤذن

(۱۱) اقامت کہنے والا

(۱۲) مدرس یعنی علم شرعی کا پڑھانے والا۔

(۱۳) اجنبی نوجوان عورتیں۔

(۱۴) شطرنج کھیلنے والا۔

(۱۵) اور شطرنج کھیلنے والے کے مشابہ افعال کرنے والا یعنی جو لوگ اخلاق و عادات میں شطرنج کھیلنے والوں کے مشابہ ہوں، یعنی ارباب معاصی اور فسق میں مشغول افراد، مثلاً: جوا کھیلتا ہو، شراب نوشی کرتا ہو، لوگوں کی غیبت کرتا ہو، کبوتر باز ہو، گانے گاتا ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شطرنج کھیلنے والے پر سلام کرنے کو مکروہ قرار دے کر اس امر پر متنبہ کرنا ہے کہ جو افعال اس سے بھی بڑھ کر برے ہوں تو ان کا کرنے والا بدرجۂ اولی اس میں داخل ہوگا، اور کتاب الحظر والاباحۃ میں ہے کہ فاسق اگر

معلن ہوتو اسے سلام کرنا مکروہ ہے، اور معلن نہ ہوتو مکروہ نہیں۔

(۱۶) وہ شخص جو بیوی سے جماع میں مشغول ہو، اس کا ظاہر معنی یہ ہے کہ اس میں مقدمات جماع بھی شامل ہے۔

(۱۷) کافر۔

البتہ ضرورت کے مواقع میں کافر کو سلام کرنا مکروہ نہیں ہوگا، جیسا کہ کتاب الحظر والاباحۃ میں ہے۔

(۱۸) وہ شخص جس کا ستر کھلا ہو، اس میں ضرورت کی بنا پر ستر کھولنے والا بھی داخل ہے۔

(۱۹) وہ جو قضاء حاجت میں مشغول ہو، اس میں پیشاب کرنے والا بھی شامل ہے۔

(۲۰) کھانا کھانے والا۔

اگر کوئی شخص خود بھوکا ہو اور یہ امید ہو کہ کھانا کھانے والا سلام کرنے کی بنا پر اسے کھانے کے لئے بلائے گا اور کھانے بٹھائے گا تو سلام کرنا درست ہے۔

''مجتبیٰ'' کی کتاب الحظر والاباحۃ میں ہے کہ جو شخص حقیقتاً سلام کا جواب دینے سے عاجز ہو اسے سلام کرنا مکروہ ہے۔ جیسے کھانا کھانے یا قضاء حاجت میں مشغول شخص یا جو شخص شرعاً جواب دینے سے عاجز ہو، جیسے نماز یا تلاوت قرآن میں مشغول ہو؛ یعنی اگر کوئی ایسے آدمی کو سلام کرے تو وہ جواب کا مستحق نہیں ہوگا۔

'مجتبیٰ' کی اس عبارت کی بنیاد پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ آکل کو سلام کرنے کی کراہت خاص لقمہ کھانے کے وقت ہوگی، پس اس کراہت سے جائع، طامع کا استثناء مناسبت نہیں رکھتا بلکہ ہر ایک کے لئے اس کو سلام کرنے کی گنجائش ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے مذکورہ اشعار کے بعد صاحب النہر الفائق نے سلام کے مواضع مکروہہ میں اضافہ کرتے ہوئے جو شعر ان اشعار کے ساتھ لاحق کیا ہے اس کو ذکر فرمایا ہے۔ وہ شعر یہ ہے:

كذالك استاذ مغن مطير -- فهذا ختام والزيادة تنفع

چنانچہ استاذ کو، گانا گانے والے کو اور کبوتر باز کو بھی سلام کرنا مکروہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ استاذ کو سلام کرنے کی کراہت محل نظر ہے، کیوں کہ صحابہؓ نبیؐ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سلام کیا کرتے تھے، ہاں یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ اس وقت سلام کرنا مکروہ ہوگا جب استاذ تعلیم میں مشغول ہو، پس واضح ہوا کہ یہ موضع سابقہ شعر کے لفظ مدرس میں داخل ہے، اسی طرح مغنی، کبوتر باز دونوں سابقہ شعر کے جملہ "وشبہ بخلقهم" میں داخل ہیں، جیسا کہ علامہ شامیؒ پہلے متنبہ کر چکے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب النہر الفائق کے اضافہ کرنے کی غرض یہ ہوگی کہ مذکورہ افراد کی تصریح ہو جائے، ورنہ سابقہ اشعار میں بہت سے سلام کے مواضع مکروہہ ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں، البتہ بعض کے ذکر کرنے میں دوسرے بعض سے کفایت ہو جاتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ المشائخ علامہ احمد المنینی نے چند مواضع کا اضافہ کیا ہے، جس کو علامہ رحمتیؒ نے اپنے ان اشعار میں نظم کیا ہے۔

وزد عد زنديق و شيخ ممازح	ولاغ وكذاب لكذب يشيع
ومن ينظر النسوان فی السوق عامدا	ومن دأبه سب الأنام ويردع
ومن جلسوا فی مسجد لصلاتهم	وتسبيحهم هذا عن البعض يسمع
ولا تنس من لبی هنالک صرحوا	فكن عارفًا ياصاح تحظی وترفع

شیخ المشائخ علامہ احمد المنینی کے اشعار میں مذکور اضافہ شدہ سلام کے مواضع مکروہہ:

(۱)زندیق (۲)ٹھٹھا کرنے والا بوڑھا (۳)لغوگو (۴)جھوٹ پھیلانے والا (۵)بازار میں عمداً عورتوں کو دیکھنے والا (۶)جانوروں کو گالی دینے کا عادی (۸) مسجد میں نماز و تسبیح کے لئے بیٹھا ہوا (۹) تلبیہ پڑھنے والا۔

وفي النهر عن صدر الدين الغزي:

سلامک مکروه على من ستسمع--ومن بعدماابدى يسن ويشرع
مصل وتال ذاكر و محدث--خطيب ومن يصغى اليهم ويسمع
مكرر فقه جالس لقضائه--ومن بحثوا فى الفقه دعهم لينفعوا
مؤذن ايضا او مقيم مدرس--كذا الاجنبيات الفتيات امنع
ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم--ومن هومع اہل له يتمتع
ودع كافرًا ايضا ومكشوف عورة--ومن هوفى حال التغوط اشنع
ودع أكلا الا اذا كنت جائعًا--وتعلم منه انه ليس يمنع

(قوله سلامك مكروه) ظاهره التحريم ط وسيجيء التصريح بالإثم في بعضها (قوله ومن بعد ما أبدي إلخ) فعل مضارع رباعي: أي أظهر؛ والمعنى وغير الذي أذكره هنا يسن، ولا يناقضه قوله والزيادة تنفع لأنه من كلام صاحب النهر كما ستعرفه فافهم (قوله ذاكر) فسره بعضهم بالواعظ لأنه يذكر الله تعالى ويذكر الناس به؛ والظاهر أنه أعم، فيكره السلام على مشتغل بذكر الله تعالى بأي وجه كان رحمتي (قوله خطيب) يعم جميع الخطب ط (قوله ومن يصغي إليهم) أي إلى من ذكر ولو إلى المصلي إذا جهر، وهو داخل في التالي ط (قوله مكرر فقه) أي ليحفظه أو يفهمه (قوله جالس لقضائه) قاس بعض مشايخنا الولاة والأمراء على القاضي. قال شمس الأئمة السرخسي: الصحيح الفرق، فالرعية يسلمون على الأمراء والولاة، والخصوم لا يسلمون على القضاة؛ والفرق أن السلام تحية الزائرين و

الخصوم ما تقدموا إلى القاضي زائرين بخلاف الرعية، فعلى هذا لو جلس القاضي للزيارة فالخصوم يسلمون عليه، ولو جلس الأمير لفصل الخصومة لا يسلمون عليه، كذا في الثامن من كراهية التتارخانية، ومقتضى هذا أن الخصوم إذا دخلوا على المفتي لا يسلمون عليه تأمل.

(قوله ومن بحثوا في الفقه) عبارة النهر في العلم، وفي الضياء مذاكرة العلم، فيعم كل علم شرعي (قوله أيضا) بوصل الهمزة للضرورة ط (قوله مدرس) أي شيخ درس العلم الشرعي بقرينة ما ذكرناه آنفا (قوله الفتيات) جمع فتية: المرأة الشابة، ومفهومه جوازه على العجوز، بل صرحوا بجواز مصافحتها عند أمن الشهوة (قوله ولعاب) بضم اللام وتشديد العين المهملة جمع لاعب (قوله وشبه) بكسر الشين: أي مشابه لخلقهم بالضم، والمراد من يشابههم في فسقهم من سائر أرباب المعاصي؛ كمن يلعب بالقمار، أو يشرب الخمر، أو يغتاب الناس، أو يطير الحمام أو يغني فقد نبه بلعب الشطرنج المختلف فيه على أن ما فوقه مثله بالأولى وسيأتي في الحظر والإباحة أنه يكره السلام على الفاسق لو معلنا وإلا لا اهـ وفي فصول العلامي: ولا يسلم على الشيخ الممازح والكذاب واللاغي، ولا على من يسب الناس أو ينظر وجوه الأجنبيات، ولا على الفاسق المعلن، ولا على من يغني أو يطير الحمام ما لم تعرف توبتهم.

ويسلم على قوم في معصية وعلى من يلعب بالشطرنج ناويا أن يشغلهم عما هم فيه عند أبي حنيفة. وكره عندهما تحقيرا لهم. اهـ. وظاهر قوله ما لم تعرف توبتهم أن المراد كراهة السلام عليهم في غير حالة مباشرة المعصية، أما في حالة مباشرتها ففيه الخلاف المذكور (قوله يتمتع) الظاهر منه ما يعم مقدمات الجماع ط (قوله ودع كافرا) أي إلا إذا كان لك حاجة إليه فلا يكره السلام عليه كما سيأتي في باب الحظر والإباحة (قوله ومكشوف عورة) ظاهره ولو الكشف لضرورة ط (قوله حال التغوط) مراده ما يعم البول ط (قوله إلا إذا كنت إلخ) انظر ما وجه ذلك؟ مع أن الكراهة إنما هي في حالة وضع اللقمة في الفم، كما يظهر مما في حظر المجتبى: يكره

السلام على العاجز عن الجواب حقيقة كالمشغول بالأكل أو الاستفراغ، أو شرعا كالمشغول بالصلاة وقراءة القرآن، ولو سلم لا يستحق الجواب اهـ.

(قوله وقد زدت عليه المتفقه على أستاذه) كما في القنية والمغني ومطير الحمام، وألحقته فقلت كذلك أستاذ إلخ، هكذا يوجد في بعض النسخ، وهو من تتمة عبارة صاحب النهر، والبيت المذكور من نظمه (قوله كذلك أستاذ) فيه أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يسلمون على النبي - صلى الله عليه وسلم - ح عن شيخه. والجواب أن المراد السلام عليه في حالة اشتغاله بالتعليم كما يأتي، وبه يعلم أنه داخل في النظم السابق في قوله مدرس، وكذا المغني ومطير الحمام داخلان في قوله وشبه بخلقهم كما نبهنا عليه، ولكن الغرض ذكر ما وقع التصريح به في كلامه، وإلا ففي النظم السابق أشياء متداخلة يغني ذكر بعضها عن بعض، وعن هذا زاد شيخ مشايخنا الشهاب أحمد المنيني كما نقله عنه الرحمتي أشياء أخر نظمها بقوله:

وزد عد زنديق وشيخ ممازح ... ولاغ وكذاب لكذب يشيع
ومن ينظر النسوان في السوق عامدا ... ومن دأبه سب الأنام ويردع
ومن جلسوا في مسجد لصلاتهم ... وتسبيحهم هذا عن البعض يسمع
ولا تنس من لبى هنالك صرحوا ... فكن عارفا يا صاح تحظى وترفع
(۶۳، ۵۹-۴)

مطلب حكم مصافحة العجوز عند أمن الشهوة

عدمِ شہوت کی شرط کے ساتھ بوڑھی عورت سے مصافحہ کا حکم

صاحب درمختار نے النہر الفائق کے حوالے سے سلام کے مواضع مکروہہ کی بابت علامہ صدر الدین الغزیؒ کے جو اشعار نقل فرمائے ہیں ان میں ایک موضع اجنبیہ نوجوان عورتیں ہیں۔

نوجوان عورتیں (فتیات) کی قید کے متعلق علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس کا

مفہومِ مخالف یہ ہوا کہ بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنا درست ہے، بلکہ اندیشۂ شہوت نہ تو بوڑھی عورت سے مصافحہ جائز ہونے کی فقہاء نے صراحت کی ہے۔

مطلب حکم مصافحة العجوز عند أمن الشهوة

(قوله الفتيات) جمع فتية: المرأة الشابة، ومفهومه جوازه على العجوز، بل صرحوا بجواز مصافحتها عند أمن الشهوة (٢٠-٤)

مطلب المواضع التي لا يجب فيها رد السلام

وہ احوال جن میں سلام کا جواب دینا واجب نہیں۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ ما قبل میں مذکور مواضع میں سے بعض مواضع میں باوجود ابتداء سلام مکروہ ہونے کے مخاطب پر جواب دینا واجب ہے، اور ایسے مواضع کو "الضیاء" میں بیان کیا گیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں علامہ حصکفیؒ نے جن بعض مواضع میں سلام کا جواب دینے کے وجوب کی بابت "الضیاء" کا حوالہ دیا ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے تردید فرمائی ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مواضعِ مکروہہ میں سے بعض میں سلام کا جواب دینے کے وجوب کی بابت جو صراحت "الضیاء" میں ہے وہ "روضۃ الزندویستی" سے منقول ہے، البتہ علامہ حلبیؒ نے اپنے حاشیۂ درمختار میں جو کچھ ذکر فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو کوئی خطبہ، نماز، قرآءتِ قرآن، علمی مذاکرہ، اذان یا اقامت میں مشغول شخص کو سلام کرے گا وہ گنہگار ہوگا، پہلی دو قسم کے افراد (مشغول صلاۃ و خطبہ) پر سلام کئے جانے کی صورت میں جواب واجب نہیں، اس لئے کہ سلام کا جواب نماز کو باطل کر دیتا ہے اور خطبہ بھی نماز کی طرح ہے، اور باقی تمام قسموں کے

افراد سلام کئے جانے کی صورت میں جواب دیں گے، کیوں کہ دونوں فضیلتوں کو (سلام کا جواب دینے کو اور صلاۃ وخطبہ کے علاوہ مذکورہ عبادات میں سے جس میں مشغول ہو اس کو) جمع کرنا ممکن ہے، کیوں کہ سلام کا جواب دینا، صلاۃ وخطبہ کے علاوہ مذکورہ بقیہ عبادات میں سے) کسی عبادت کو قطع و باطل نہیں کرتا ہے، پس سلام کا جواب دینا واجب ہوگا۔

علامہ حلبیؒ اپنے حاشیۂ درمختار میں فرماتے ہیں کہ اس علت کی بنا پر علامہ صدر الدین الغزیؒ کے اشعار میں مذکور سلام کے تمام مواضع مکروہہ کا حکم معلوم ہوتا ہے، یعنی جن مواقع میں سلام کا جواب دینے سے عمل کو منقطع کرنا اور دوبارہ شروع کرنا لازم آئے، ایسے مواقع میں جواب دینا واجب نہیں۔ اور جن میں جواب دینے سے جاری عمل کا انقطاع اور اعادہ لازم نہ آتا ہو، بلکہ جواب دینے کے ساتھ وہ عمل جاری رہ سکتا ہو تو جواب دینا لازم ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس صراحت کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کے متعلق ''البحر الرائق'' میں جو قول ''تبیین الحقائق'' کے حوالہ سے منقول ہے وہ اس کے بر خلاف ہے، اور وہ یہ ہے کہ نمازی، قاری، قاضی یا قضائے حاجت میں مشغول شخص کو سلام کرنا مکروہ ہے، اور اگر کوئی ان کو سلام کرے تو ان پر سلام کا جواب دینا واجب نہیں، اس لئے کہ سلام غیر محل میں کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر وہ محل جس میں سلام مشروع نہ ہو ایسے محل میں سلام کا جواب دینا واجب نہیں، چنانچہ ''شرح الشرعۃ'' میں فقہاء نے سلام کے بعض مواضع مکروہہ میں رد سلام کے متعلق عدم وجوب کی صراحت کی ہے، وہ مواضع یہ ہیں: جب فریقانِ خصومت قاضی کو سلام کرے اور جب دوران درس شاگرد یا غیر شاگرد استاد فقیہ کو سلام کرے اور جب

سائل سلام کرے اور جب قراءتِ قرآن میں مشغول شخص کو، دعا میں مشغول شخص کو یا مسجد میں تسبیح، قراءت اور ذکر کے لئے، بیٹھے ہوئے لوگوں کو سلام کیا جائے تو ان پر رد سلام واجب نہیں ہوگا۔

اور ''الفتاوی البزازیہ'' میں ہے کہ امام، مؤذن اور خطیب پر سلام کا جواب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں، اور یہی صحیح قول ہے۔

ان تمام حوالہ جات سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام کے مواضع مکروہہ میں کئے گئے سلام کا ردواجب نہیں ہے، اور جواب نہ دینے کا حکم فقط مصلی وخطیب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

البتہ علامہ شامیؒ نے سلام کے مواضع مکروہہ میں سے ایک موضع یعنی فاسق پر جواب دینا واجب قرار دیا ہے، اور اس کی یہ وجہ ذکر فرمائی ہے کہ فاسق کو سلام کرنے کی کراہت بطور زجر وتنبیہ ہے، یہ کراہت فقط سلام کرنے والے کے حق میں ہے، جب کہ فاسق پر تو ردِ سلام واجب ہے، پس فاسق کو سلام کرنے کی کراہت فاسق پر وجوب ردسلام کے منافی نہیں ہے، چنانچہ فاسق پر ردسلام واجب ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے مزید بطور استشہاد ''حاشیۂ خزائن الاسرار'' کے حوالہ سے علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے وہ اشعار ذکر فرماتے ہیں جن میں '**المواضع التی لا یجب فیھا رد السلام**' مذکور ہے۔

رد السلام واجب إلا علی--من فی الصلاة أو باكل شغلا
أو شرب أو قراءة أو ادعية--أو ذكر أو فی خطبة أو تلبية
أو فی قضاء حاجة الانسان--أو فی إقامة أو الأذان
أو سلم الطفل أو السكران--أو شابة يخشی بها افتتان
أو فاسق أو ناعس أو نائم --أو حالة الجماع أو تحاكم

أو كان فى الحمام أو مجنونًا--فواحد من بعدها عشرونا

مندرجہ بالا اشعار میں مذکور جن اشخاص پر یا جن اشخاص کے سلام کا جواب دینا واجب نہیں وہ درج ذیل ہیں:

(۱) مصلی پر (۲) آکل پر (۳) شارب پر (۴) قاری پر (۵) دعا میں مشغول شخص پر (۶) ذاکر پر (۷) خطیب پر (۸) تلبیہ پڑھنے والے پر (۹) قضاء حاجت میں مشغول شخص پر (۱۰) اقامت میں مشغول شخص پر (۱۱) اذان میں مشغول شخص پر (۱۲) بچے کے (۱۳) نشہ میں مدہوش شخص کے (۱۴) نوجوان عورت کے (۱۵) فاسق کے (۱۶) اونگھنے والے کے (۱۷) سوئے ہوئے شخص کے (۱۸) جماع میں مشغول شخص پر (۱۹) قاضی پر، سلام کا جواب واجب نہیں۔

مطلب المواضع التي لا يجب فيها رد السلام

(قوله وصرح في الضياء إلخ) أي نقلا عن روضة الزندوستي، وذكر ح عبارته. وحاصلها: أنه يأثم بالسلام على المشغولين بالخطبة أو الصلاة أو قراءة القرآن أو مذاكرة العلم أو الآذان أو الإقامة، وأنه لا يجب الرد في الأولين لأنه يبطل الصلاة والخطبة كالصلاة، ويردون في الباقي لإمكان الجمع بين فضيلتي الرد، وما هم فيه من غير أن يؤدي إلى قطع شيء تجب إعادته. قال ح: ويعلم من التعليل الحكم في بقية المسائل المذكورة في النظم. اهـ. قلت: لكن في البحر عن الزيلعي ما يخالفه فإنه قال: يكره السلام على المصلي والقارئ، والجالس للقضاء أو البحث في الفقه أو التخلي ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لأنه في غير محله. اهـ. ومفاده أن كل محل لا يشرع فيه السلام لا يجب رده.

وفي شرح الشرعة: صرح الفقهاء بعدم وجوب الرد في بعض المواضع: القاضي إذا سلم عليه الخصمان، والأستاذ الفقيه إذا سلم عليه تلميذه أو غيره أوان الدرس، وسلام السائل، والمشتغل بقراءة القرآن،

والدعاء حال شغله، والجالسين في المسجد لتسبيح أو قراءة أو ذكر حال التذكير. اهـ. وفي البزازية: لا يجب الرد على الإمام والمؤذن والخطيب عند الثاني، وهو الصحيح اهـ وينبغي وجوب الرد على الفاسق لأن كراهة السلام عليه للزجر فلا تنافي الوجوب عليه تأمل. هذا، وقد نظم الجلال الأسيوطي المواضع التي لا يجب فيها رد السلام ونقلها عنه الشارح في هامش الخزائن فقال:

رد السلام واجب إلا على--من فى الصلاة أو باكل شغلا
أو شرب أو قراءة أو ادعية--أو ذكر أو فى خطبة أو تلبية
أو فى قضاء حاجة الانسان--أو فى إقامة أو الأذان
أو سلم الطفل أو السكران--أو شابة يخشى بها افتتان
أو فاسق أو ناعس أو نائم --أو حالة الجماع أو تحاكم
أو كان فى الحمام أو مجنونًا--فواحد من بعدها عشرونا

(۴-۶۳، ۶۴)

مطلب: فى التشبه بأهل الكتاب

اہلِ کتاب سے تشبہ کا حکم

تنویر مع الدر میں مفسداتِ صلاۃ کے بیان میں مذکور ہے کہ مصحف میں سے دیکھ کر قراءت کرنا مفسدِ صلاۃ ہے، اس کے بعد علامہ حصکفی نے استثناء کرتے ہوئے ایک صورت ذکر فرمائی ہے کہ مصحف نظر کے سامنے ہوتے ہوئے کی گئی قراءت کا وہ حافظ ہو اور مصحف ہاتھ میں اٹھائے بغیر قراءت کرے تو مصحف میں دیکھنا مفسدِ صلاۃ نہیں بنے گا۔

آگے مصحف میں کتنی مقدار دیکھ کر قراءت کرنا مفسد صلاۃ ہوگا اسکے متعلق ایک قول ذکر فرمایا ہے کہ ایک آیت کی مقدار دیکھ کر قراءت کرنا مفسد صلاۃ ہے اور اسی

قول کو علامہ حلبی المداری نے اظہر قرار دیا ہے، البتہ امام شافعی نے مصحف میں دیکھ کر قراءت کرنے کو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے اور حضراتِ صاحبین نے کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، ان کے کراہت کے ساتھ جائز قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ مشابہت ہے۔

حضرات صاحبینؒ کے مسلک 'جواز مع الکراہۃ' کی توجیہ یعنی 'تشبہ' کے متعلق علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ کراہت اس وقت ہوگی جب کہ مشابہت کا قصد ہو، کیوں کہ اہل کتاب سے مشابہت کرنا ہر کام میں مکروہ نہیں ہے، بلکہ مذموم امور میں اور ہر اس امر میں مکروہ ہے جس میں ان کے ساتھ تشبہ کا قصد کیا جائے، جیسا کہ "البحر الرائق" میں مذکور ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامی مکروہ تشبہ کے اسی مذکورہ قاعدہ کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ نے بطور دلیل "البحر الرائق" کے حوالے سے "شرح الجامع الصغیر لقاضی خان" کی یہ بات نقل کی ہے کہ جس طرح ہم کھاتے پیتے ہیں اسی طرح وہ بھی کھاتے پیتے ہیں، چنانچہ کھانے پینے میں مشابہت پائے جانے کی وجہ سے کھانے پینے پر کراہت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

علامہ شامیؒ نے مزید برمزید تائید کے طور پر "الذخیرۃ" میں کتاب التحری سے پہلے مذکور علامہ ہشام الدین کا قول ذکر فرمایا ہے کہ علامہ ہشام الدین فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو یوسفؒ کے پاؤں میں ایسے جوتے دیکھے جو کیلوں سے سئے گئے تھے، اس پر میں نے ان کو کہا، کیا آپ اس لوہے کے استعمال میں کوئی حرج نہیں دیکھتے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں، پھر میں نے کہا کہ حضرت سفیان اور حضرت ثور

بن یزید اسے مکروہ قرار دیتے ہیں، کیوں کہ اس میں راہبوں کے ساتھ مشابہت ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے جوتے پہنا کرتے تھے جن پر بال ہوتے تھے اور یہ بھی اس وقت راہبوں کا لباس تھا۔

پس امام ابو یوسف نے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ ایسی چیز میں مشابہت اختیار کرنے کی صورت بنتی ہو جس میں بندوں کی صلاح (بھلائی) ہو وہ مضر نہیں ہے اور چوں کہ طویل مسافت ایسے جوتوں کے بغیر ممکن نہیں، اسلئے ایسے جوتے پہننا صلاح العباد کی قبیل سے ہوا، اس میں تشبہ کا اعتبار نہیں۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس تشبہ کے جائز یا مکروہ ہونے کی بحث ہے اس میں اصل فعل سے مشابہت مراد ہے، یعنی بلا قصد آدمی سے کسی فعل میں اہل کتاب وغیرہ سے مشابہت ہو جائے، پس اگر یہ صلاح العباد میں سے اور انسانی ضرورت کا فعل ہے تو اس میں تشبہ مضر نہیں اور اگر امر مذموم ہے یا انسانی ضرورت کے فعل میں بالقصد تشبہ اختیار کرے تو امر مذموم کے سبب یا قصد کی وجہ سے درست نہ ہوگا۔

(وقراءته من مصحف) أي ما فيه قرآن (مطلقا) لأنه تعلم إلا إذا كان حافظا لما قرأه وقرأ بلا حمل، وقيل لا تفسد إلا بآية: واستظهره الحلبي وجوزه الشافعي بلا كراهة وهما بها للتشبه بأهل الكتاب: أي إن قصده؛ فإن التشبه بهم لا يكره في كل شيء، بل في المذموم وفيما يقصد به التشبه، كما في البحر.

مطلب في التشبه بأهل الكتاب

(قوله لأن التشبه بهم لا يكره في كل شيء) فإنا نأكل ونشرب كما يفعلون بحر عن شرح الجامع الصغير لقاضي خان، ويؤيده ما في الذخيرة قبيل كتاب التحري. قال هشام: رأيت على أبي يوسف نعلين مخصوفين بمسامير، فقلت: أترى بهذا الحديد بأسا؟ قال لا قلت: سفيان وثور بن يزيد

كرها ذلك لأن فيه تشبها بالرهبان؛ فقال »كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يلبس النعال التي لها شعر« وإنها من لباس الرهبان. فقد أشار إلى أن صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا يضر، فإن الأرض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها إلا بهذا النوع. اهـ وفيه إشارة أيضا إلى أن المراد بالتشبه أصل الفعل: أي صورة المشابهة بلا قصد. (٨٦، ٨٥-٤)

مطلب: في المشي في الصلاة

دورانِ نماز کس قدر اور کس طرح چلنا مفسد ہے؟

درمختار میں ہے کہ مصلی قبلہ سے رخ پھیرے بغیر چلے، تو کیا اس کی نماز فاسد ہو جائیگی؟ جواب یہ ہے کہ اگر وہ ایک صف کے بقدر چلا، پھر ایک رکن کی ادائیگی کے بقدر رک گیا، پھر وہ ایک صف کے بقدر چلا اور پھر اسی طرح ایک رکن کی ادائیگی کے بقدر ٹھہر گیا، (یہاں تک کہ وہ اسی طرح کثیر صفوں کے بقدر چلا) تو اسکی نماز فاسد نہ ہوگی؛ یعنی جب تک کہ اختلاف مکان نہ ہو جائے اس طرح چلنے سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ (معلوم ہوا کہ مشی فی الصلاۃ کی مقدارِ مفسد مسلسل ایک صف سے زائد چلنا ہے) اس کے بعد حالتِ عذر میں مشی فی الصلاۃ کے متعلق ایک قول ذکر کیا ہے کہ حالتِ عذر میں مشی فی الصلاۃ اس وقت تک مفسد نہیں بنے گا جب تک کہ استدبارِ قبلہ نہ ہو جائے، یہ بطور استحسان ہے۔ علامہ قہستانی نے اس قول کو ''جامع الرموز'' میں ذکر فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں مشی فی الصلاۃ کی مقدارِ مفسد، اختلاف مکان اور حالتِ عذر کی وضاحت وغیرہ امور کی تفصیل ذکر فرمائی ہے۔

(۱) اختلافِ مکان: نماز میں ایک صف کے بقدر چل کر ایک رکن کی ادائیگی کی مقدار وقفہ کر کے پھر اس کے بعد ایک صف کے بقدر چلنے کی صورت میں اگر

اختلافِ مکان ہو جائے تو ایسا چلنا بھی مفسد صلاۃ بنے گا، مذکورہ صورت میں اختلافِ مکان اس طرح ہوگا کہ مسجد میں نماز پڑھنے والا شخص مذکورہ صورت کے مطابق چل کر مسجد سے باہر نکل گیا یا اگر مسجد کے علاوہ مثلاً صحراء میں نماز پڑھ رہا تھا اور مذکورہ صورت کے مطابق چلتے ہوئے تمام صفوف سے تجاوز کر گیا تو اس وقت نماز فاسد ہو جائیگی، جس طرح ایک ہی دفعہ میں دو صف کی مقدار چلنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

''غنیۃ المتملی فی شرح المنیۃ'' میں ہے کہ مشی فی الصلاۃ کے مفسد بننے کی بنیاد اس پر ہے کہ چلنا فعلِ قلیل ہے جب تک کہ چلنا پے در پے واقع نہ ہو اور دوسری بنیاد یہ ہے کہ اختلاف مکان مبطل صلاۃ ہے جب تک کہ وہ نماز کی اصلاح کے لئے نہ ہو اور یہ قاعدہ اس وقت ہوگا جب کہ مصلی کے سامنے صفیں موجود ہو۔ پس جب مصلی امام ہو اور وہ اپنے سجدے کی جگہ سے تجاوز کر جائے اور اس تجاوز کی ہوئی جگہ کی مقدار اس کے اور اس سے متصل صف کے بقدر ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس سے زیادہ ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی اور اگر مصلی منفرد ہو تو مشی فی الصلاۃ کے مفسد بننے میں اسکی سجدہ کی جگہ کے بقدر مسافت کا اعتبار ہوگا، پس موضع سجود سے زیادہ تجاوز سے نماز فاسد ہو جائیگی۔

اور عورت کے متعلق مسئلۂ اختلاف مکان مختلف فیہ ہے، علامہ ابو علی نسفی کے نزدیک عورت کے لئے بیت مسجد کی طرح ہے، پس جب تک کہ بیت سے نہیں نکلے گی، اختلاف مکان نہ ہوگا اور نماز فاسد نہ ہوگی اور دیگر علماء کے نزدیک بیت عورت کے لئے صحراء کی طرح ہے یعنی موضع سجود سے آگے بڑھ جائیگی تو نماز فاسد ہو جائیگی۔

(۲) حالتِ عذر: جب تک کہ قبلہ سے رخ پھر نہ جائے تب تک کہ حالت

عذر میں چلنا مفسد صلاۃ نہیں بنے گا، خواہ چلنا عمل کثیر بن جائے؛ یعنی دفعۃً دو یا زیادہ صف کے بقدر چلنا ہو اور خواہ مکان مختلف ہو جائے، کیوں کہ شرح المنیۃ لامیر حاج میں 'الذخیرۃ' کے حوالے سے ہے کہ حضرت ابو برزہ ؓ اپنے گھوڑے کی لگام پکڑے ہوئے نماز پڑھ رہے تھے، دو رکعت کے بعد گھوڑے کی لگام ان کے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا قبلہ جانب چلنے لگا تو آپ اسکے پیچھے چلے، یہاں تک کہ اسکی لگام پکڑ لی، پھر الٹے پاؤں اپنی جگہ پر آلوٹے، پھر اپنی باقی ماندہ دو رکعتوں کو پڑھا۔ امام محمدؒ السیر الکبیر میں فرماتے ہیں کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں اور اس حدیث میں تھوڑا چلنے اور زیادہ چلنے میں کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا دونوں مفسد نہ ہونگے، چنانچہ بعض مشائخ نے اس حدیث کے ظاہر سے اخذ کرتے ہوئے بطور استحسان فساد کا حکم نہیں لگایا، خواہ چلنا قلیل ہو یا کثیر، اور قیاس یہ ہے کہ کثیر مقدار چلنے سے نماز فاسد ہو جائیگی۔

مذکورہ حدیث سے علماء کے مختلف استدلال:

(۱) قیاس کے قائلین کہتے ہیں کہ حدیث حالتِ عذر کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ عذر کی حالت کے علاوہ میں قیاس پر عمل کیا جائیگا۔

(۲) ان ہی میں سے امام سغدی نے اپنے استاذ کے حوالے سے حالتِ عذر میں چلنے (قلیل ہو یا کثیر) کے متعلق جواز کو ایک شرط کے ساتھ مشروط قرار دیا ہے، اور وہ شرط یہ ہے کہ جب تک کہ وہ قبلہ رخ ہو کر چلتا رہے اور وہ غازی ہو، یا حاجی ہو اور یہی حکم ہر اس مسافر کا ہے جسکا سفر عبادت ہو۔

(۳) بعض مشائخ نے حدیث کی تاویل کی ہے۔

ایک قول کے مطابق حدیث کی تاویل اس طرح ہے کہ جب تک کہ صفوں کو یا

سجدے کی جگہ کو تجاوز نہ کرے، نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر صفوں کو یا سجدے کی جگہ کو تجاوز کر جائے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک کہ چلنا لگاتار نہ ہو، بلکہ ایک قدم کے بعد ایک رکن کی ادائیگی کے بقدر ٹھہر کر دوسرا قدم چلے تو نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر چلنا لگاتار ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی، اگرچہ قبلہ سے رخ نہ پھیرے، اسلئے کہ لگاتار چلنا عمل کثیر میں داخل ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ جب تک کہ دو صف کی درمیانی جگہ سے زیادہ لگاتار نہ چلے تب تک نماز فاسد نہیں ہوگی جیسا کہ علماء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے صف اول کا خلا پر کرنے کے لیے آگے بڑھے، اگر یہ شخص صف ثانی میں ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر وہ صف ثالث میں ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

اور 'الظہیریۃ' میں صراحت کی گئی ہے کہ مختار قول یہی ہے کہ جب چلنا کثیر ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی اور ''شرح المنیۃ لابن امیر حاج'' کی فصل المکروھات میں مذکور ہے کہ ادلۂ شرعیہ کی طرف منسوب بعض جزئی مسائل میں مصرح قواعدِ مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ:

چلنا دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا؛ یا تو چلنا بلا عذر ہوگا یا عذر کی وجہ سے ہوگا۔ بلا عذر چلنے کی صورت میں اگر چلنا کثیر ہو، پے در پے ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی، اگرچہ قبلہ سے رخ نہ پھیرے اور اگر چلنا کثیر ہو مگر پے در پے نہ ہو بلکہ مختلف رکعات میں ہو یا چلنا قلیل ہو، مگر قبلہ سے رخ پھیر لیا تو نماز فاسد ہو جائیگی، کیوں کہ ضرورت کے بغیر نماز کے منافی عمل پایا گیا اور اگر قبلہ سے رخ نہیں پھیرا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور مختلف رکعات میں قلیل مقدار میں چلنا مکروہ ہوگا، کیوں کہ یہ قاعدہ معروف ہے کہ

جس عمل کا کثیر نماز کو فاسد کر دیتا ہے، بلاضرورت اسکا قلیل مکروہ ہوتا ہے۔

اور اگر یہ چلنا عذر کی وجہ سے ہو مثلاً اگر حدث لاحق ہونے کے وقت طہارت کے لئے ہو یا صلاۃ خوف میں ہو تو یہ چلنا نماز کو فاسد نہیں کریگا اور نہ مکروہ ہوگا؛ خواہ یہ چلنا کثیر ہو یا قلیل، قبلہ سے رخ پھیرلیا ہو یا نہ پھیرا ہو۔

اور اگر یہ چلنا مذکورہ وجوہات کے علاوہ دیگر عذر کے لئے ہو اور ساتھ ہی قبلہ سے رخ بھی پھیرلیا ہو تو نماز فاسد ہوجائیگی خواہ چلنا کثیر ہو یا قلیل اور اگر اس نے قبلہ سے رخ نہیں پھیرا اور چلنا قلیل ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی اور نہ مکروہ ہوگی اور اگر چلنا کثیر ہو، پے در پے ہو تو یہ چلنا نماز فاسد کر دیگا اور غیر متلاحق (ٹھہر ٹھہر کر چلنے) کے مفسد صلاۃ ہونے یا مکروہ ہونے میں اختلاف ہے اور"حلبہ" کے اس باب میں صاحب کتاب نے لکھا ہے کہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر عذر کی وجہ سے چلنا پڑے تو کثیر، غیر متلاحق مطلقاً مکروہ بھی نہیں اور مفسد بھی نہیں۔

نوٹ: بحث سے معلوم ہوا کہ اعذار بھی دو قسم پر ہیں، صلاۃ خوف میں اور وضوء کے لئے چلنا یعنی اصلاح نماز کے لیے ہو۔ اور دیگر اعذار جیسے سامان کی حفاظت، صف کو پُر کرنا وغیرہ۔

مشى مستقبل القبلة هل تفسد إن قدر صف ثم وقف قدر ركن ثم مشى ووقف كذلك وهكذا لا تفسد، وإن كثر ما لم يختلف المكان، وقيل لا تفسد حالة العذر ما لم يستدبر القبلة استحسانا ذكره القهستاني،

مطلب في المشي في الصلاة

(قوله وإن كثر) أي وإن مشى قدر صفوف كثيرة على هذه الحالة، وهو مستدرك بقوله وهكذا (قوله ما لم يختلف المكان) أي بأن خرج من المسجد أو تجاوز الصفوف، لو الصلاة في الصحراء فحينئذ تفسد كما لو مشى قدر

صفين دفعة واحدة. قال في شرح المنية: وهذا بناء على أن الفعل القليل غير مفسد ما لم يتكرر متواليا، وعلى أن اختلاف المكان مبطل ما لم يكن لإصلاحها، وهذا إذا كان قدامه صفوف، أما إن كان إماما فجاوز موضع سجوده، فإن بقدر ما بينه وبين الصف الذي يليه لا تفسد، وإن أكثر فسدت، وإن كان منفردا فالمعتبر موضع سجوده، فإن جاوزه فسدت وإلا فلا، والبيت للمرأة كالمسجد عند أبي علي النسفي وكالصحراء عند غيره. اهـ.

(قوله وقيل لا تفسد حالة العذر) أي وإن كثر واختلف المكان، لما في الحلبة عن الذخيرة أنه روي "أن أبا برزة - رضي الله عنه - صلى ركعتين آخذا بقياد فرسه ثم انسل من يده، فمضى الفرس على القبلة فتبعه حتى أخذ بقياده ثم رجع ناكصا على عقبيه حتى صلى الركعتين الباقيتين" قال محمد في السير الكبير: وبهذا نأخذ ثم ليس في هذا الحديث فصل بين المشي القليل والكثير جهة القبلة؛ فمن المشايخ من أخذ بظاهره ولم يقل بالفساد قل أو كثر استحسانا. والقياس الفساد إذا كثر، والحديث خص حالة العذر فيعمل بالقياس في غيرها. وحكى الإمام السغدى عن أستاذه الجواز فيما إذا مشى مستقبلا وكان غازيا، وكذا الحاج وكل مسافر سفره عبادة. وبعض المشايخ أولوا الحديث. ثم اختلفوا في تأويله، فقيل تأويله إذا لم يجاوز الصفوف أو موضع سجوده وإلا فسدت، وقيل إذا لم يكن متلاحقا بل خطوة ثم خطوة، فلو متلاحقا تفسد وإن لم يستدبر القبلة لأنه عمل كثير، وقيل تأويله إذا مشى مقدار ما بين الصفين، كما قالوا فيمن رأى فرجة في الصف الأول فمشى إليها فسدها، فإن كان هو في الصف الثاني لم تفسد صلاته، وإن كان في الصف الثالث فسدت اهـ ملخصا. ونص في الظهيرية على أن المختار أنه إذا كثر تفسد.

هذا، وذكر في الحلبة أيضا في فصل المكروهات أن الذي تقتضيه القواعد المذهبية المستندة إلى الأدلة الشرعية ووقع به التصريح في بعض الصور الجزئية أن المشي لا يخلو إما أن يكون بلا عذر أو بعذر، فالأول إن كان كثيرا متواليا تفسد وإن لم يستدبر القبلة، وإن كان كثيرا غير متوال بل تفرق

في ركعات أو كان قليلا، فإن استدبرها فسدت صلاته للمنافي بلا ضرورة و إلا فلا وكره، لما عرف أن ما أفسد كثيره كره قليله بلا ضرورة. وإن كان بعذر، فإن كان للطهارة عند سبق الحدث أو في صلاة الخوف لم يفسدها ولم يكره قل أو كثر استدبر أو لا، وإن كان لغير ما ذكر، فإن استدبر معه فسدت قل أو كثر. وإن لم يستدبر، فإن قل لم يفسد ولم يكره، وإن كان كثيرا متلاحقا أفسد. وأما غير المتلاحق ففي كونه مفسدا أو مكروها خلاف وتأمل اهـ ملخصا. وقال في هذا الباب: والذي يظهر أن الكثير الغير المتلاحق غير مفسد ولا مكروه إذا كانا لعذر مطلقا. اهـ. (۹۵-۴)

مطلب: مسائل زلة القاري

قراءت میں غلطی کے احکام

صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ نے مفسدات صلاۃ کے بیان میں ایک مفسد ''زلۃ القاری'' ذکر فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اسکے تحت ''زلۃ القاری'' کی بنیادی صورتیں اور ان کے متعلق متقدمین و متاخرین علماء کی آراء اور اپنا رجحان واضح کرنے کی غرض سے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے مکمل بحث غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی کے حوالے سے اخذ فرمائی ہے۔

غنیۃ المتملی میں ہے کہ یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ یہ فصل اہم فصلوں میں سے ایک ہے اور یہ فصل ان قواعد پر مبنی ہے جو اختلاف سے پیدا ہوئے، اسکا مطلب یہ نہیں کہ یہ فصل کسی قاعدے پر مبنی نہیں ہے، بلکہ جب ان قواعد کا علم ہوجائیگا تب ہر فرع کا بھی علم ہوجائیگا کہ کونسی فرع کونسے قاعدے پر مبنی ہے اور کس قاعدے

سے مخرّج ہے اوران فروع کی تخریج بھی ممکن ہوجائیگی جن کا ذکر نہیں کیا گیا۔

چنانچہ قاری سے خطاء یا تو اعراب میں ہوگی یعنی حرکات وسکون میں خطاء واقع ہو اور اس قسم میں مشدد کو مخفف پڑھنا اور مخفف کو مشدد پڑھنا، مد کو قصر پڑھنا اور قصر کو مد پڑھنا بھی داخل ہے۔

یا تو حروف میں ہوگی یعنی ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف رکھ دیا جائے، یا کسی حرف کی زیادتی کی جائے یا کمی کی جائے یا کسی حرف کو مقدم کردیا جائے یا مؤخر کر دیا جائے۔

یا خطا کلمات میں واقع ہو یا جملوں میں یا وقف میں یا وصل میں واقع ہو۔

متقدمین کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ غلطی اگر معنی کو اتنا متغیر کردے کہ اسکا اعتقاد کفر ہوجائے تو تمام صورتوں میں ایسی غلطی نماز کو فاسد کردیگی، خواہ اسکے مثل قرآن میں ہو یا نہ ہو؛ مگر وہ غلطی نماز کو فاسد نہیں کریگی جو دو جملوں کو وقف کے ذریعہ الگ الگ کرکے ان کی تبدیلی سے پیدا ہو۔

اور اگر غلطی ایسی نہیں ہے کہ جسکے معنی کفر ہو تو اگر اسکے مثل قرآن میں نہ ہو اور معنی میں بعد وتغیر فاحش پیدا ہوگیا ہو تو یہ غلطی بھی نماز کو فاسد کردیگی، مثلاً: **ھذا الغراب** (سورۃ المائدۃ،۳۱) کی جگہ **ھذا الغبار** پڑھے، اور اسی طرح جبکہ غلطی کے مثل قرآن میں نہ ہو اور نہ اسکا کوئی معنی ہوتا ہو یعنی یہ غلطی بھی مفسد صلاۃ ہے، مثلاً: **السرائر** (سورۃ الطارق،۹) کی جگہ **السرائل** پڑھے، اور اسکے مثل قرآن میں ہو اور معنی میں بعد پیدا ہوگیا ہو، لیکن تغیر فاحش پیدا نہ ہوا ہو تو نماز کے فاسد ہونے، نہ ہونے میں اختلاف ہے، حضرات طرفین کے نزدیک نماز فاسد ہوجائیگی، اور یہی قول احوط ہے اور بعض مشائخ عموم بلوی کے سبب عدم فساد کے قائل ہیں اور

امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے۔

اگر غلطی کے مثل قرآن میں نہ ہو اور غلطی کی وجہ سے معنی متغیر نہ ہوئے ہو، مثلاً: قوّٰمین (سورۃ النساء، ۱۳۵) کی جگہ ''قیامین پڑھے تو اس صورت میں بھی اختلاف ہے، بعض مشائخ اور امام ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہو جائیگی اور حضرات طرفین کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، کیوں کہ امام ابو یوسف کے نزدیک معنی کے زیادہ متغیر نہ ہونے کے وقت نماز کے عدم فساد میں لفظ کا قرآن میں ہونے، نہ ہونے کا اعتبار ہے اور حضرات طرفین کے نزدیک غلطی اور قرآن کے معنی میں موافقت کا اعتبار ہے، یہ ائمۂ متقدمین کے قواعد ہیں۔

اور علماء متاخرین مثلاً: ''علامہ ابن مقاتل، علامہ ابن سلّام، علامہ اسماعیل الزاہدی، علامہ ابو بکر البلخی، علامہ ہندوانی، علامہ ابن فضل اور علامہ حولانی ؒ'' کا خطا فی الاعراب کے مطلقاً عدم مفسد ہونے پر اتفاق ہے، اگر چہ اسکا اعتقاد کفر ہو، اسکی توجیہ ان حضرات نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اکثر لوگ اعراب کی وجوہ میں تمیز نہیں کر سکتے۔

علامہ قاضی خان ؒ خطا فی الاعراب کے متعلق متقدمین و متأخرین علماء کی جو آراء ہیں اسکی بابت فرماتے ہیں متاخرین کی رائے اوسع ہے اور متقدمین کی رائے احوط ہے۔

اگر غلطی ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدلنے کے ذریعہ ہو اور ان دو حرفوں کے درمیان بلا مشقت فرق کرنا ممکن ہو، مثلاً: ''ص'' کی جگہ ''ط'' پڑھے یعنی ''الصالحات'' کی جگہ ''الطالحات'' پڑھے تو تمام علماء متاخرین کا اس غلطی کے مفسد صلاۃ ہونے پر اتفاق ہے۔ اور اگر ان دو حرفوں میں بلا مشقت فرق کرنا ممکن نہ ہو

جیسے ''ظ'' کی جگہ ''ض'' اور''ص'' کی جگہ ''س'' پڑھے تو اس میں علماء متاخرین کا اختلاف ہے، اکثر علماء متاخرین کی رائے عموم بلوی کے بسبب عدم فساد کی ہے اور بعض اس بات کا اعتبار کرتے ہیں کہ ان دوحرفوں کے درمیان فرق کرنا مشکل ہے یا نہیں ؟اور بعض ان حرفوں کے قریب المخرج ہونے، نہ ہونے کا اعتبار کرتے ہیں؛ لیکن فروع ان میں سے کسی رائے پر بھی منضبط نہیں ہے، چنانچہ بہتر یہ ہے کہ متقدمین کے قول کو اپنایا جائے، کیوں کہ ان کے قواعد منضبط ہیں اور ان کا قول احوط ہے اور فتاوی میں مذکور اکثر فرع بھی متقدمین کی رائے پر واقع ہے۔

یہ مسئلہ کافی طویل اور مفصل ہے،تطویل کے پیش نظر اصولی حصہ ہم نے یہاں تحریر کردیا ہے، مزید تفصیل ہمارے جامعہ سے شائع شدہ مقالہ 'مسائل زلۃ القاری' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

مطلب مسائل زلة القارئ

(قوله ومنها زلة القارئ) قال في شرح المنية: اعلم أن هذا الفصل من المهمات، وهو مبني على قواعد ناشئة عن الاختلاف لا كما يتوهم أنه ليس له قاعدة يبنى عليها، بل إذا علمت تلك القواعد علم كل فرع أنه على أي قاعدة هو مبني ومخرج، وأمكن تخريج ما لم يذكر فنقول: إن الخطأ إما في الإعراب أي الحركات والسكون ويدخل فيه تخفيف المشدد وقصر الممدود وعكسهما أو في الحروف بوضع حرف مكان آخر، أو زيادته أو نقصه أو تقديمه أو تأخيره أو في الكلمات أو في الجمل كذلك أو في الوقف ومقابله. والقاعدة عند المتقدمين أن ما غير المعنى تغييرا يكون اعتقاده كفرا يفسد في جميع ذلك، سواء كان في القرآن أو لا إلا ما كان من تبديل الجمل مفصولا بوقف تام وإن لم يكن التغيير كذلك، فإن لم يكن مثله في القرآن والمعنى بعيد متغير تغيرا فاحشا يفسد أيضا كهذا الغبار مكان هذا الغراب.

وكذا إذا لم يكن مثله في القرآن ولا معنى له كالسرائل باللام مكان

السرائر، وإن كان مثله في القرآن والمعنى بعيد ولم يكن متغيرا فاحشا تفسد أيضا عند أبي حنيفة ومحمد، وهو الأحوط. وقال بعض المشايخ: لا تفسد لعموم البلوى، وهو قول أبي يوسف وإن لم يكن مثله في القرآن ولكن لم يتغير به المعنى نحو قيامين مكان قوامين فالخلاف على العكس فالمعتبر في عدم الفساد عند عدم تغير المعنى كثيرا وجود المثل في القرآن عنده والموافقة في المعنى عندهما، فهذه قواعد الأئمة المتقدمين. وأما المتأخرون كابن مقاتل وابن سلام وإسماعيل الزاهد وأبي بكر البلخي والهندواني وابن الفضل والحلواني، فاتفقوا على أن الخطأ في الإعراب لا يفسد مطلقا ولو اعتقاده كفرا لأن أكثر الناس لا يميزون بين وجوه الإعراب. قال قاضي خان: وما قال المتأخرون أوسع، وما قاله المتقدمون أحوط؛ وإن كان الخطأ بإبدال حرف بحرف، فإن أمكن الفصل بينهما بلا كلفة كالصاد مع الطاء بأن قرأ الطالحات مكان الصالحات فاتفقوا على أنه مفسد، وإن لم يمكن إلا بمشقة كالظاء مع الضاد والصاد مع السين فأكثرهم على عدم الفساد لعموم البلوى.

وبعضهم يعتبر عسر الفصل بين الحرفين وعدمه. وبعضهم قرب المخرج وعدمه، ولكن الفروع غير منضبطة على شيء من ذلك فالأولى الأخذ فيه بقول المتقدمين لانضباط قواعدهم وكون قولهم أحوط وأكثر الفروع المذكورة في الفتاوى منزلة عليه اهـ ونحوه في الفتح سيأتي تمامه (١٠٥، ١٠٤-٢)

مطلب: في الكراهة التحريمية والتنزيهية

مکروہ تحریمی اور تنزیہی

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے یہ بات بیان فرمائی ہے کہ مکروہ کا لفظ مکروہِ تحریمی اور مکروہ تنزیہی دونوں پر بولا جاتا ہے، مکروہ تنزیہی کا حکم ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کراہتِ تنزیہی کو بجالانے والا شخص خلاف اولی کام کرنے والا شمار ہوگا اور مکروہ

تحریمی وتنزیہی کے درمیان فرق کرنے والی دلیل یہ ہے کہ اگر نہی ظنی الثبوت ہو اور تحریم سے پھیرنے والی کوئی دلیل بھی نہ ہوتو وہ مکروہ تحریمی ہوگی ورنہ تنزیہی ہوگی، یعنی اگر نہی سے مقصود نہی نہ ہو بلکہ غیر یقینی چیز کو ترک کرنا ہو یا مقصود تو نہی ہی ہو لیکن تحریم سے پھیرنے والی کوئی دلیل موجود ہوتو ان دونوں صورتوں میں کراہت سے مراد کراہت تنزیہی ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے مزید وضاحت وصراحت کے ساتھ مکروہ تحریمی وتنزیہی میں فرق بیان کرنے کے لئے یہ مطلب قائم کیا ہے۔

علامہ شامیؒ ''البحر الرائق'' کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ مکروہاتِ صلاۃ کے باب میں مکروہ کی دو قسمیں ہیں۔(۱) مکروہ تحریمی (۲) مکروہ تنزیہی۔

علامہ شامیؒ مکروہِ تحریمی کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب علماء مطلق مکروہ کا لفظ ذکر کرتے ہیں تو مکروہ تحریمی ہی مراد ہوتی ہے، اسی کی وضاحت ''فتح القدیر'' کے کتاب الزکوۃ میں ہے اور ''البحر الرائق'' میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ مکروہ تحریمی واجب کے درجہ میں ہے، یعنی جس طرح واجب ظنی الثبوت یا ظنی الدلالت دلیل سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مکروہ تحریمی ایسی نہی سے ثابت ہوتی ہے جس کا ثبوت ظنی ہو، یا جس کی دلالت ظنی ہو۔

دوسری قسم مکروہِ تنزیہی ہے جس کا حکم یہ ہے کہ اس کا کرنے والا خلاف اولی کام کرنے والا شمار ہوگا، اور ''حلبہ'' میں ہے کہ بسا اوقات علماء مکروہ کا لفظ ذکر کرتے ہیں، لہٰذا جب عبادت میں مکروہ کا لفظ ہوتو اس کی دلیل میں غور وفکر کرنا ضروری ہے، اگر نہی ظنی ہو اور حرمت سے ندب کی جانب پھیرنے والی کوئی دلیل بھی موجود نہ ہوتو کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہوگی، اور اگر دلیل نہی کی نہ ہو بلکہ غیر یقینی چیز کے

ترک کا فائدہ دے رہی ہو یا دلیل تو نہی کی ہو لیکن تحریم سے ندب کی جانب پھیرنے والی کوئی دلیل موجود ہو تو ایسی صورت میں کراہت سے مراد کراہت تنزیہی ہوگی۔

کسی کام کا مکروہ ہونا نہی کی خصوصی دلیل نہ ہونے سے بھی متعین ہوتا ہے، یعنی اگر کسی امر پر خصوصی دلیل نہی وارد نہ ہو مگر وہ کام کسی ترکِ واجب یا ترکِ سنت کو مستلزم ہو تو ترک واجب کو مستلزم امر مکروہ تحریمی ہوگا، اور ترکِ سنت کو مستلزم امر مکروہ تنزیہی ہوگا۔

البتہ مکروہ تنزیہی و مکروہ تحریمی کے قریب اور بعید ہونے کے اعتبار سے شدت اور خفت کے الگ الگ درجات ہیں جس طرح سنت مؤکدہ کے اندر آپس میں فرق ہوتا ہے یعنی ایک سنت مؤکدہ زیادہ تاکید والی ہوتی ہے، بنسبت دوسری سنت مؤکدہ کے، جیسے: فجر کی سنت مؤکدہ دیگر سنن مؤکدہ کی بہ نسبت زیادہ مؤکد ہے، اسی طرح مکروہ تحریمی اور تنزیہی کی درمیان شدت اور قربت کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے، پس جس طرح استحباب کے مراتب میں آپس میں فرق ہوتا ہے یعنی بہت سی چیزیں مستحب ہوتی ہیں لیکن ان میں کوئی اعلی، کوئی اوسط، کوئی ادنی ہوتی ہیں، اور جیسا کہ سنت، واجب اور فرض کے بھی الگ الگ مراتب ہوتے ہیں؛ اسی طرح استحاب کی ضد (مکروہ) کے مراتب میں بھی فرق ہوگا پس کراہت تحریمی اور کراہت تنزیہی کے بھی مختلف درجات ہوں گے، "شرح المنیۃ الکبیر" سے یہی بات مستفاد ہوتی ہے۔

(وكره) هذه تعم التنزيهية التي مرجعها خلاف الأولى فالفارق الدليل، فإن نهيا ظني الثبوت ولا صارف فتحريمية وإلا فتنزيهية

مطلب في الكراهة التحريمية والتنزيهية

(قوله هذه تعم التنزيهية إلخ) قال في البحر: والمكروه في هذا الباب

نوعان. أحدهما: ما يكره تحريما وهو المحمل عند إطلاقهم كما في زكاة الفتح، وذكر أنه في رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به الواجب؛ يعني بالنهي الظني الثبوت أو الدلالة، فإن الواجب يثبت بالأمر الظني الثبوت أو الدلالة.
ثانيهما: المكروه تنزيها، ومرجعه إلى ما تركه أولى، وكثيرا ما يطلقونه كما ذكره في الحلبة، فحينئذ إذا ذكروا مكروها فلا بد من النظر في دليله، فإن كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم إلا لصارف للنهي عن التحريم إلى الندب، وإن لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهي تنزيهية اهـ.

قلت: ويعرف أيضا بلا دليل نهي خاص، بأن تضمن ترك واجب أو ترك سنة. فالأول مكروه تحريما، والثاني تنزيها؛ ولكن تتفاوت التنزيهية في الشدة والقرب من التحريمية بحسب تأكد السنة؛ فإن مراتب الاستحباب متفاوتة كمراتب السنة والواجب والفرض، فكذا أضدادها كما أفاده في شرح المنية وسيأتي في آخر المكروهات تمام ذلك (۱۳۳، ۱۳۲-۴)

مطلب: في الخشوع

خشوع کا معنی ومطلب

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے دو مسئلے ذکر فرمائے ہیں، کہ اگر کوئی شخص کھلے سر نماز پڑھتا ہے اور ایسا وہ سستی کی بنا پر کرتا ہے تو یہ مکروہ ہوگا، اور اگر اس کا کھلے سر نماز پڑھنا تذلل اور عاجزی کی بنا پر ہے تو کوئی حرج نہیں ہے، ہاں اگر کھلے سر نماز پڑھنے سے مقصود نماز کی توہین کرنا ہو تو کفر ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ٹوپی پہن کر نماز پڑھتا ہے اور دوران نماز ٹوپی گر گئی تو عمل کثیر کے بغیر ٹوپی کو دوبارہ سر پر رکھ لینا ممکن ہو تو ایسا کرنا افضل ہے۔

علامہ حصکفیؒ کے انہیں مسائل کو واضح کرنے کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے

'مطلب: فی الخشوع' قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خشوع کے متعلق اس بات میں اختلاف ہے کہ خشوع دل کے افعال میں سے ہے یا خشوع کا کوئی خارجی وجود بھی ہے؟ جیسے ڈر اور سکون؛ یعنی ڈر جس طرح دل کا فعل ہے اسی طرح خشوع بھی دل کا فعل ہے؟ اور سکون اعضاء کے ذریعہ سے ظاہر ہوتا ہے، یعنی اس کا خارجی وجود بھی ہوتا ہے، اسی طرح خشوع کا بھی کوئی خارجی وجود ہوتا ہے؟ یا خشوع ان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے؟ یعنی خشوع من وجہ دل کا فعل بھی ہے اور من وجہ اس کا خارجی وجود بھی ہے؟

علامہ شامیؒ ''البحر الرائق'' کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ خشوع دل کے افعال میں سے ہو یہ بات زیادہ مناسب ہے اور عارفین کا اس پر اجماع بھی منقول ہے، ہاں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ خشوع دل میں پیدا ہو جانے کے بعد لازمًا اعضاء سے اس کا ظہور ہوگا؛ من جملہ ان میں سے عاجزی کا ظاہر ہونا، آنکھوں کا جھکا ہوا ہونا، آواز کا پست ہونا اور اطراف کا ساکن ہونا ہے۔ اور اس اعتبار سے کھلے سر نماز پڑھنے کو مستحسن قرار دینے کا قول مستعبد نہیں، یعنی درست ہوگا، جب کہ خشوع ناشی بالقلب ہو اور ''فتاوی عتابیہ'' میں اس بات کی بھی صراحت ہے کہ اگر کھلے سر نماز پڑھنا عذر کی بنا پر ہو، جیسے ٹوپی پہننے کی جگہ زخم ہو تو عذر کی بنا پر کھلے سر نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے، ورنہ تو کھلے سر نماز پڑھنے کے متعلق علامہ حصکفیؒ کی تفصیل زیادہ اچھی ہے اور بعض مشائخ سے یہ منقول ہے کہ گرمی اور آسانی کی بنا پر کھلے سر نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ گرمی عذر میں داخل نہیں اور یہ بات فہم سے قریب تر ہے۔

(وصلاته حاسرا) أي كاشفا (رأسه للتكاسل) ولا بأس به للتذلل، وأما الإهانة بها فكفر ولو سقطت قلنسوته فإعادتها أفضل إلا إذا احتاجت

لتكوير أو عمل كثير

مطلب في الخشوع

قلت: واختلف في أن الخشوع من أفعال القلب كالخوف أو من أفعال الجوارح كالسكون أو مجموعهما قال في الحلبة: والأشبه الأول، وقد حكي إجماع العارفين عليه وأن من لوازمه: ظهور الذل، وغض الطرف، وخفض الصوت، وسكون الأطراف، وحينئذ فلا يبعد القول بحسن كشفه إذا كان ناشئا عن تحقيق الخشوع بالقلب، ونص في الفتاوى العتابية على أنه لو فعله لعذر لا يكره وإلا ففيه التفصيل المذكور في المتن، وهو حسن. وعن بعض المشايخ أنه لأجل الحرارة والتخفيف مكروه، فلم يجعل الحرارة عذرا وليس ببعيد اهـ ملخصا (۴-۱۴۲)

مطلب إذا تردد الحكم بين سنة وبدعة كان ترك السنة أولى

کوئی حکم سنت اور بدعت میں متردد ہو تو سنت کو ترک کرنا اولیٰ ہے۔

یہ مطلب آئندہ 'مطلب الاحتیاط الاتیان بما تردد بین البدعۃ والواجب' ص: ۲۴۶ پر کے عنوان سے آرہا ہے۔

مطلب: على اتخاذ السبحة

دانے والی تسبیح کا حکم

درمختار میں علامہ حصکفیؒ یہ مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ تسبیح ہاتھ میں پکڑنے میں کوئی حرج نہیں جب کہ ریاکاری نہ ہو، ''البحر الرائق'' میں اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

'سبحۃ' کی لغوی، اصطلاحی تحقیق کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'مسبحۃ' میم کے کسرہ کے ساتھ آلۂ تسبیح کو کہتے ہیں اور ''البحر الرائق''، ''شرح المنیۃ

لابن امیر حاج'' اور'' خزائن'' میں'' سبحة'' بغیر میم کے ہے، مصباح میں'' سبحة'' کی تعریف اس طرح کی ہے کہ 'سبحة' ایسے موتیوں کو کہا جاتا ہے جو لڑی میں پرو دیئے گئے ہوں، **السبحة خزرات منظمة**، مذکورہ تعبیر سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ لفظ عربی ہے اور ازہری نے کہا ہے کہ یہ ایک نیا کلمہ ہے اور اس کی جمع سُبَح آئے گی، جس طرح'' غرفة'' کی جمع'' غُرَف'' آتی ہے۔

عرفِ شرع میں مشہور یہ ہے کہ'' سبحة'' (سین کے ضمہ کے ساتھ) کا اطلاق نفل پر ہوتا ہے، اور بقول صاحب المغرب اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نفل میں اللہ کی پاکی (تسبیح) بیان کی جاتی ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے متن میں جو مسئلہ ذکر فرمایا ہے، کہ تسبیح ہاتھ میں پکڑنے میں کوئی حرج نہیں جبکہ ریا کاری نہ ہو؛ اس کے جواز کی دلیل بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے ایک روایت پیش کی ہے جس کو ابو داؤد، نسائی، ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے روایت کی ہے، اور سند کے اعتبار سے بھی صحیح ہے، جو درج ذیل ہے:

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک عورت کے پاس گئے، اس عورت کے سامنے گٹھلیاں یا کنکریاں رکھی ہوئی تھیں، جن پر وہ تسبیح پڑھ رہی تھی، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں تجھے ایسی چیز بتاؤں جو اس سے زیادہ آسان ہو یا اس سے افضل ہو؟ پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **''سبحان الله عدد ما خلق فی السماء، وسبحان الله عدد ما خلق فی الأرض، وسبحان الله عدد ما بين ذالک، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والحمد لله مثل ذالک، والله أكبر مثل ذالک، ولا إله إلا الله مثل ذلک، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذالک''**

پس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس عورت کو کنکریوں یا گٹھلیوں کے ذریعہ تسبیح پڑھتے ہوئے دیکھا، تو اس پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ اسے ایسے امر کی جانب رہنمائی فرمائی جو اس کے لئے اس سے زیادہ آسان یا زیادہ فضیلت کا باعث تھا، اگر گٹھلیوں یا کنکریوں پر اللہ کی تسبیح کرنا مکروہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ضرور اس سے واضح فرمادیتے۔

چوں کہ دانوں والی تسبیح میں بھی وہی معنی ہے جو اس حدیث کا مضمون ہے، اور ایسی حدیث سے ممانعت ثابت نہیں ہوسکتی، پس اگر صوفیاء کرام نے دانوں والی تسبیح اختیار کی ہے اس پر تسبیح پڑھتے ہیں تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔ ہاں اگر تسبیح ہاتھ میں پکڑنے میں ریاء اور شہرت مقصود ہو تو وہ اس بحث سے خارج ہے۔

نیز مذکورہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حدیث میں مذکوران خاص صیغوں (سبحان اللہ عدد ما خلق فی السماء۔۔۔الخ) کے ذریعہ اللہ کی تسبیح کرنا دیگران صیغوں کی بہ نسبت افضل ہے جن میں یہ الفاظ نہ ہوں، چاہے وہ الفاظ بآسانی مکرر پڑھے جا سکتے ہوں، ''البحر الرائق'' اور ''شرح المنیۃ لابن امیر حاج'' میں اسی طرح کی تفصیل مذکور ہے۔

لا بأس باتخاذ المسبحة لغير ريا كما بسطه في البحر.

مطلب الكلام على اتخاذ المسبحة

(قوله لا بأس باتخاذ المسبحة) بكسر الميم: آلة التسبيح، والذي في البحر والحلبة والخزائن بدون ميم. قال في المصباح: السبحة خرزات منظومة، وهو يقتضى كونها عربية. وقال الأزهري: كلمة مولدة، وجمعها مثل غرفة وغرف. اهـ.

والمشهور شرعا إطلاق السبحة بالضم على النافلة. قال في المغرب: لأنه يسبح فيها. ودليل الجواز ما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وقال صحيح الإسناد عن سعد بن أبي وقاص »أنه دخل

مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على امرأة وبين يديها نوى أو حصى تسبح به فقال: أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا أو أفضل؟ فقال: سبحان الله عدد ما خلق في السماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض، وسبحان الله عدد ما بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هو خالق؛ والحمد لله مثل ذلك، والله أكبر مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك«: فلم ينهها عن ذلك.

وإنما أرشدها إلى ما هو أيسر وأفضل ولو كان مكروها لبين لها ذلك، ولا يزيد السبحة على مضمون هذا الحديث إلا بضم النوى في خيط، ومثل ذلك لا يظهر تأثيره في المنع، فلا جرم أن نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من الصوفية الأخيار وغيرهم؛ اللهم إلا إذا ترتب عليه رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه، وهذا الحديث أيضا يشهد لأفضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر يسيرا كذا في الحلبة والبحر. (۱۷۷-۴)

مطلب في بيان السنة والمستحب والمندوب والمكروه وخلاف الأولى

سنت، مستحب، مندوب، مکروہ اور خلافِ اولی کی تعریف

یہ مطلب مطالب شامی، کتاب الطہارۃ ص:۹۹-۱۰۰ پر گذر چکا ہے۔

مطلب: في أحكام المسجد

مسجد کے احکام کا بیان۔

مکروہاتِ صلاۃ کے بعد توابع مکروہات کے بیان میں ایک امر علامہ تمرتاشیؒ نے مسجد کا دروازہ بند کرنا ذکر فرمایا ہے، علامہ حصکفیؒ نے اسکی شرح میں فرمایا ہے کہ مسجد کے سامان کے بارے میں خوف ہوتو دروازہ بند کرنا مکروہ نہیں اور اسی پر فتوی ہے۔علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ کی مزید وضاحت کے لئے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''البحر الرائق'' میں ہے کہ مسجد بند کرنا مکروہ ہے،

اس لئے کہ یہ نماز سے روکنے کے مشابہ ہے اور ارشادخداوندی ہے: ومن اظلم ممن منع مساجد اللہ ان یذکر فیھا اسمه، ''صاحب البحر الرائق'' فرماتے ہیں کہ اس آیت سے ہمارے زمانہ کے بعض مدرسین کی جہالت معلوم ہوتی ہے جو کسی دوسرے مدرس کومسجد میں درس دینے سے روکتے ہیں، جس کوتدریس کے لئے اس مسجد میں حکومت کی طرف سے مقرر کیا گیا ہو، گویا مسجد کواپنے درس کے لئے خاص کر لیتے ہیں۔

آگے ''البحر الرائق'' کے حوالے سے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مسجد کو بند کرنے اور اس سے روکنے کی کراہت بیان کرنے میں بعض حضرات نے جو (ہمارے زمانہ کی) قید لگائی ہے اس سے بہتر یہ ہے کہ مسجد کے سامان کے بارے میں خوف کی قید لگائی جائے، کیوں کہ اس مسئلہ میں کراہت کا دارو مدار خوفِ ضرر پر ہے، اگر خوف ہمارے زمانہ میں بھی تمام اوقات میں ثابت ہو جائے تو حکم بھی اسی طرح ثابت ہوگا، یعنی مسجد بند کرنا مکروہ نہ ہوگا؛ البتہ نماز کے اوقات میں مسجد کا دروازہ بند کرنا جائز نہیں، اور اگر خوف نہ ہوتو کسی بھی وقت مسجد کا دروازہ بند کرنا جائز نہیں ہوگا، یا اگر بعض اوقات میں خوف ہواور بعض میں نہ ہوتو بعض اوقات جن میں خوف ہوان میں مسجد کا دروازہ بند کرنا بلا کراہت جائز ہوگا، جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں مذکور ہے۔

اور ''العنایۃ'' میں ہے کہ مسجد بند کرنے کی تدبیر اہل محلہ کی ذمہ ہوگی کیوں کہ جب اہلِ محلہ کسی شخص پر متفق ہوکر امر قاضی کے بغیر اس کومسجد کا متولی بنائے تو وہ متولی بن جائے گا، ''البحر الرائق'' اور ''النہر الفائق'' میں اسی طرح مذکور ہے۔

کرہ (غلق باب المسجد) إلا لخوف على متاعه به یفتی.

مطلب: فی أحکام المسجد

(قوله غلق باب المسجد) الأفصح إغلاق، لما في القاموس غلق الباب يغلقه لغة ردية في أغلقه. اهـ. قال في البحر: وإنما كره لأنه يشبه المنع من الصلاة، قال تعالى - {ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه} [البقرة: 114]- ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه، وتمامه فيه.

(قوله إلا لخوف على متاعه) هذا أولى من التقييد بزماننا لأن المدار على خوف الضرر، فإن ثبت في زماننا في جميع الأوقات ثبت كذلك إلا في أوقات الصلاة، أو لا فلا، أو في بعضها ففي بعضها، كذا في الفتح. وفي العناية: والتدبر في الغلق لأهل المحلة، فإنهم إذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير أمر القاضي يكون متوليا انتهى بحر ونهر (۱۹۵، ۱۹۴-۴)

مطلب: كلمة "لابأس" دليل على أن المستحب غيره لأن "البأس" الشدة

'لا باس' کا لفظ دلیل ہے کہ یہ کام مستحب نہیں۔

علامہ تمرتاشیؒ نے تنویر الابصار میں توابع مکروہات میں یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ محراب کے علاوہ مسجد میں نقش ونگار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس مقام پر حکم بیان کرتے ہوئے علامہ تمرتاشیؒ نے لا باس کا لفظ استعمال فرمایا ہے، اسی مناسبت سے علامہ شامیؒ نے یہاں مطلب کا عنوان قائم کر کے کلمہ 'لا بأس' کا معنی ومصداق متعین فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مسجد میں نقش ونگار نہ کرنا مستحب ہے اور نقش ونگار کرنا 'لا بأس' یعنی مباح ہے، پس اس پر کوئی ثواب نہیں ملے گا اور اس پر کوئی گرفت نہ ہوگی یعنی نقش ونگار پر خرچ کا حساب برابر سرابر رہے یہی کافی ہے۔

'لا بأس' کا یہ معنی لینے کی وجہ نہایۃ کے حوالے سے یہ بیان فرمائی ہے کہ

لفظ 'لا بأس' دلیل ہے کہ مستحب امر اسکے علاوہ ہے، اسلئے کہ 'بأس' کا ترجمہ شدت کا ہوتا ہے، پس 'لا بأس' کا مطلب یہ ہوا کہ ایسا کام کرنے والے پر کوئی گرفت نہ ہوگی یعنی وہ کام مباح ہوگا، اس میں اولویت اور عدم اولویت کا کوئی پہلو نہیں ہوگا۔

اور لفظ 'بأس' میں شدت کے پیش نظر ہی 'الفتاوی الہندیۃ' کے کتاب الحظر میں ہے کہ مسجد میں چونے، ساگ اور سونے کے پانی کے ذریعہ نقش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (لا بأس) اور فقراء پر خرچ کرنا افضل ہے، اسی پر فتوی ہے، الفتاوی الہندیۃ میں یہ مسئلہ المضمرات اور المحیط کے حوالے سے مذکور ہے۔

(ولا بأس بنقشه خلا محرابه) فإنه يكره

مطلب: كلمة (لا بأس) دليل على أن المستحب غيره لأن البأس الشدة

(قوله ولا بأس إلخ) في هذا التعبير كما قال شمس الأئمة: إشارة إلى أنه لا يؤجر، ويكفيه أن ينجو رأسا برأس. اهـ. قال في النهاية لأن لفظ لا بأس دليل على أن المستحب غيره؛ لأن البأس الشدة اهـ ولهذا قال في حظر الهندية عن المضمرات: والصرف إلى الفقراء أفضل وعليه الفتوى اهـ (۲۰۲-۴)

مطلب في أفضل المساجد

افضلیت میں مسجدِ حرام اور مسجد نبوی کا مصداق

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے مراتبِ مساجد کی یہ ترتیب ذکر فرمائی ہے کہ مساجد میں سب سے افضل مکّہ کی مسجد، پھر مدینہ کی مسجد، پھر مسجدِ قدس، پھر مسجدِ قباء، پھر اقدم المساجد، پھر اعظم المساجد، پھر اقرب المساجد۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابراہیم الحلبیؒ کے حاشیۂ درمختار میں مسجد مکہ سے لیکر اقدم المساجد تک اسی طرح ترتیب دی گئ ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں دو حوالوں کے ذریعہ مسجدِ مکہ کی تعیین کے متعلق وضاحت فرمائی ہے۔

(۱)**تسھیل المقاصد لزوار المساجد لأبی العباس أحمد بن عماد بن یوسف** میں مذکور ہے کہ روئے زمین پر افضل المساجد کعبہ ہے، اسلئے کہ وہ سب سے پہلا گھر ہے جو لوگوں کے لئے بغرض بندگیٔ خدا بنایا گیا، پھر وہ مسجد جو کعبہ کو گھیرے ہوئے ہے یعنی مسجد حرام؛ کیوں کہ وہ سب سے پرانی مسجد ہے، پھر مدینہ کی مسجد، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ میری اس مسجد میں ایک نماز پڑھنا مسجد حرام کے علاوہ کسی اور مسجد میں ہزار نماز پڑھنے کے برابر ہے، جیسا کہ علامہ حمویؒ نے غمز عیون البصائر میں ذکر فرمایا ہے۔

(۲)اور شرح البیری میں ہے کہ مسجدِ حرام جس میں نماز پڑھنے پر کئی گنا ثواب کا ذکر حدیث پاک میں ہے، اسکی مراد کے متعلق اختلاف ہے:

{۱} ایک قول یہ ہے کہ پورا حرم مراد ہے۔

{۲} دوسرا قول یہ ہے کہ کعبہ اور حطیم ہے۔

{۳} تیسرا قول یہ ہے کہ کعبہ اور ارد گرد مسجد کا حصہ مراد ہے۔

اسی تیسرے قول کو علامہ نوویؒ نے **حاشیۃ الھیتمی علی إیضاح النووی** میں بالیقین بیان فرمایا ہے کہ یہی ظاہر ہے، اور شیخ ولی الدین العراقی شرح تقریب الاسانید میں فرماتے ہیں کہ نماز پڑھنے پر کئی گنا ثواب ملنا اسی مسجد کے ساتھ خاص نہیں، جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں تھی، بلکہ اس تمام حصہ کو شامل ہے جو بعد میں اسکے ساتھ لاحق کیا گیا، بلکہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ مسجد مکہ پورے مکہ کو بلکہ پورے اس حرم کو شامل ہے جس میں شکار حرام ہے، جیسا کہ علامہ

نووی نے اسکی تصحیح فرمائی ہے، علامہ شامی نے یہ مکمل تفصیل شیخ المشائخ محمد ابن ظہیرہ قرشی حنفی مکیؒ کی کتاب **الجامع اللطیف فی فضل مکة و أهلها و بناء البیت الشریف** سے نقل فرمائی ہے۔

أفضل المساجد مكة، ثم المدينة، -ثم القدس، ثم قبا، ثم الأقدم، ثم الأعظم؛ ثم الأقرب، ومسجد أستاذه لدرسه أو لسماع الأخبار أفضل اتفاقا؛ ومسجد حيه أفضل من الجامع.

مطلب في أفضل المساجد

(قوله أفضل المساجد مكة) أي مسجد مكة، وكذا ما بعده إلى قوله الأقدم ح. وفي تسهيل المقاصد للعلامة أحمد بن العماد أن أفضل مساجد الأرض الكعبة لأنه أول بيت وضع للناس، ثم المسجد المحيط بها لأنه أقدم مسجد بمكة ثم مسجد المدينة، لقوله - صلى الله عليه وسلم - »صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام« حموي ملخصا. وفي البيري: واختلف في المراد من المسجد الحرام الذي فيه المضاعفة المذكورة؛ فقيل بقاع الحرام، وقيل الكعبة وما في الحجر من البيت، وقيل الكعبة وما حولها من المسجد؛ وجزم به النووي وقال إنه الظاهر. وقال الشيخ ولي الدين العراقي: ولا يختص التضعيف بالمسجد الذي كان في زمنه - صلى الله عليه وسلم -، بل يشمل جميع ما زيد فيه، بل المشهور عند أصحابنا أنه يعم جميع مكة بل جميع حرمها الذي يحرم صيده كما صححه النووي انتهى ما أفاده شيخ مشايخنا محمد بن ظهيرة القرشي الحنفي المكي اهـ ملخصا: (٢٠٦، ٢٠٤-٤)

مطلب في إنشاد اشعر

مسجد میں شعر خوانی کا حکم

درمختار شرح تنویر الابصار میں ایک مسئلہ ذکر کیا گیا ہے کہ مسجد میں شعر پڑھنا مکروہ ہے، مگر وہ شعر پڑھنا مکروہ نہیں ہے جس میں نصیحت ہو۔

اسی مسئلہ کے تعلق سے علامہ شامی نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے اور اس میں شعر کی قباحت اور مذکورہ مسئلہ کی مزید وضاحت فرمائی ہے۔

علامہ شامی **الضیاء المعنوی** کے حوالے سے ذکر فرماتے ہیں کہ شعر بیس لسانی آفات میں سے ایک ہے، شعر کے متعلق آپ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ ایسا کلام ہے کہ اسکا اچھا (حصہ) اچھا ہے اور قبیح (حصہ) قبیح ہے۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ شعر نثر کی طرح ہے، جب شعر سے کسی کی مدح کی جائیگی تب شعر بھی ممدوح ہوگا اور جب اس سے کسی کی مذمت کی جائیگی تب شعر بھی مذموم ہوگا اور بدؤوں کے اشعار میں کوئی حرج نہیں ہے یعنی بغیر ترنم کے شعر پڑھنے اور اسکے سننے میں کوئی حرج نہیں، اور شعر میں مسلمان کی ہجو بیان کرنا حرام ہے، اگرچہ وہ برائی اس میں موجود ہو۔ آپ ﷺ کا فرمان ہے: تم میں سے کسی کے پیٹ کا پیپ سے بھر جانا شعر سے بھر جانے سے بہتر ہے، البتہ جس شعر میں وعظ وحکمت، اللہ کی نعمتوں کا ذکر اور متقین کی صفات مذکور ہو تو وہ اچھا ہے اور جس شعر میں پہاڑوں، زمانوں اور قوموں کا ذکر ہو تو وہ مباح ہے اور جس شعر میں ہجو بیانی اور بے ہودگی ہو تو وہ حرام ہے، اور جس شعر میں کسی کے رخسار، قدوقامت اور بالوں کے اوصاف کا تذکرہ ہو تو وہ مکروہ ہے، علامہ ابواللیث السمرقندیؒ نے یہی تفصیل بیان فرمائی ہے اور جو شخص مصیبت کے وقت بہت زیادہ شعر پڑھتا اور کہتا ہو اور اسے کمائی کا ذریعہ بناتا ہو تو اسکی مروت کم ہو جائیگی اور اسکی شہادت بھی رد کر دی جائے گی، اسکے متعلق بقیہ کلام شروع کتاب (ردالمحتار) میں رسم المفتی سے پہلے مذکور ہے۔

امام طحاویؒ نے 'شرح مجمع الآثار' میں یہ روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ مسجد میں اشعار پڑھے جائیں اور اس میں سامان بیچا جائے اور

نماز سے قبل حلقے بنائے جائے۔ پھر انہوں نے مذکورہ حدیث اور اس حدیث میں تطبیق دی ہے جس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت حسان کے لئے منبر بنوایا تا کہ وہ اس پر بیٹھ کر شعر پڑھے۔

چنانچہ امام طحاویؒ نے پہلی حدیث کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ حدیث میں جن اشعار کے پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد ایسے اشعار ہیں جن سے قریش لوگوں کی ہجو بیان کیا کرتے تھے یعنی وہ تمام اشعار جس میں ضرر ہو وہ مسجد میں پڑھنا ممنوع ہے یا ایسی صورت مراد ہے کہ یہ کام مسجد میں زیادہ ہونے لگے یعنی مسجد میں موجود اکثر لوگ اس میں مشغول ہو جائے۔ امام طحطاویؒ فرماتے ہیں کہ مسجد میں خرید و فروخت کی ممانعت سے بھی یہی مراد ہے کہ ایسی خرید و فروخت منع ہے جو مسجد پر غالب آجائے یعنی مسجد میں موجود اکثر لوگ خرید و فروخت میں مشغول ہو کر مسجد کا تصور بھول جائے اور مسجد بازار کی طرح ہو جائے، اسکی دلیل انہوں نے یہ دی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علیؓ کو مسجد میں جوتے سینے سے منع نہیں کیا، البتہ اگر تمام لوگ جوتے سینے میں مشغول ہو جائے تو یہ مکروہ ہوگا، اسی طرح خرید و فروخت، شعر گوئی اور نماز سے قبل حلقہ بندی کا تعلق ہے، پس ان میں سے جو عمل مسجد پر غالب آجائے گا وہ مکروہ ہوگا ورنہ نہیں۔

نوٹ: تقریرات رافعی میں علامہ رافعی امام طحاویؒ کی کراہت کی تعلیل **ما يغلب على المسجد** کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ مشہور قول کے خلاف ہے اور مشہور قول یہ ہے کہ مسجد میں خرید و فروخت مکروہ ہے، اگرچہ مسجد پر غالب نہ آئے۔

مطلب في إنشاد الشعر

(قوله أو شعر إلخ) قال في الضياء المعنوي: العشرون أي من آفات

اللسان الشعر سئل عنه - صلى الله عليه وسلم - فقال: »كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح« ومعناه أن الشعر كالنثر يحمد حين يحمد ويذم حين يذم. ولا بأس باستماع نشيد الأعراب، وهو إنشاد الشعر من غير لحن. ويحرم هجو مسلم ولو بما فيه، قال - صلى الله عليه وسلم - »لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا« فما كان منه في الوعظ والحكم وذكر نعم الله تعالى وصفة المتقين فهو حسن، وما كان من ذكر الأطلال والأزمان والأمم فمباح، وما كان من هجو وسخف فحرام، وما كان من وصف الخدود والقدود والشعور فمكروه كذا فصله أبو الليث السمرقندي، ومن كثر إنشاده وإنشاؤه حين تنزل به مهماته ويجعله مكسبة له تنقص مروءته وترد شهادته. اهـ. وقدمنا بقية الكلام على ذلك في صدر الكتاب قبل رسم المفتي،

هذا، وقد أخرج الإمام الطحاوي في شرح مجمع الآثار »أنه - صلى الله عليه وسلم - نهى أن تنشد الأشعار في المسجد، وأن تباع فيه السلع، وأن يتحلق فيه قبل الصلاة«، ثم وفق بينه وبين ما ورد »أنه - صلى الله عليه وسلم - وضع لحسان منبرا ينشد عليه الشعر«، بحمل الأول على ما كانت قريش تهجوه به ونحوه مما فيه ضرر، أو على ما يغلب على المسجد حتى يكون أكثر من فيه متشاغلا به. قال: وكذلك النهي عن البيع فيه هو الذي يغلب عليه حتى يكون كالسوق، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم ينه عليا عن خصف النعل فيه مع أنه لو اجتمع الناس لخصف النعال فيه كره فكذلك البيع وإنشاد الشعر، والتحلق قبل الصلاة، فما غلب عليه كره وما لا فلا. اهـ. (۲۱۲، ۲۱۰-۴)

مطلب في رفع الصوت بالذكر

مسجد میں ذکر جہری

درمع التنویر میں علامہ تمرتاشیؒ اور علامہ حصکفیؒ نے داخل صلاۃ وخارج صلاۃ نیز نفس مسجد میں کئے جانے والے چند وہ افعال جو عند الشرع مکروہ و ناپسندیدہ ہیں اس کو بیان فرمایا ہے اس کے تحت علامہ تمرتاشیؒ نے یہ ذکر فرمایا ہے کہ ’’و رفع

الصوت بالذکر إلا للمتفقهة" یعنی ذکر کرتے ہوئے آواز کو بلند کرنا مکروہ ہے، مگر جو افہام و تفہیم چاہتا ہو۔

علامہ شامیؒ نے علامہ تمرتاشیؒ کے اس جزئیہ پر مطلب قائم کر کے ایک نادر مسئلہ کو وضاحت سے بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مسئلہ کے متعلق 'صاحب بزازیہ' کا قول مضطرب ہے، چونکہ انہوں نے 'رفع الصوت بالذکر' کو کبھی تو حرام کہا اور کبھی تو جائز قرار دیا ہے اور "فتاوی خیریہ" کی کتاب الکراہیۃ والاستحسان میں ہے کہ حدیث طیبہ میں ایک ایسا امر آیا ہے جو ذکر بالجہر کے مطلوب ہونے کا تقاضہ کرتا ہے "**وإن ذکرنی فی ملأ ذکرته فی ملأ خیر منهم**" (رواہ الشیخان) ترجمہ: اگر بندے نے میرا ذکر کسی جماعت میں کیا تو اس بندے کا ذکر اس سے بہتر جماعت میں کروں گا، ظاہری بات ہے حدیث میں مذکور بات سے مراد 'رفع الصوت بالذکر' ہی ہے، اور حدیث میں اس بات کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ نیز ذخیرۂ احادیث میں دیگر احادیث ایسی بھی موجود ہیں جو سری ذکر کا تقاضہ کرتی ہیں، اور ان دونوں قسموں کی احادیث کے مابین بظاہر واقع ہونے والا تعارض کو رفع کرتے ہوئے علامہ شامی "خیریہ" سے نقل فرماتے ہیں کہ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ حکم اشخاص اور احوال کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے، اسی اعتبار سے ان احادیث میں تطبیق دی گئی ہے جن میں بلند آواز اور آہستہ آواز سے قراءت کا ذکر ہے کہ بعض مواقع پر اشخاص اور احوال کے اعتبار سے بلند کا حکم اور بعض مواقع پر آہستہ کا حکم بیان کیا گیا ہے۔

ذخیرۂ احادیث میں آہستہ ذکر کی افضلیت پر صریح ایک اور حدیث "**خیر الذکر الخفی**" بعض احوال و افراد کے اعتبار سے ذکر جہری کے افضل ہونے کے

معارض نہیں۔ حدیث مذکور میں خفا کی افضلیت ریا کے خوف، نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت پہنچنے وغیرہ کے اعتبار سے ہے، اور یہ کوئی حتمی یا لازمی نہیں ہے، پس اگر مذکورہ چیزوں سے ''رفع الصوت بالذکر'' خالی ہو تو بعض اہل علم نے کہا ہے کہ ذکر جہراً افضل ہے اور وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اس میں عمل کی زیادتی ہے، مزید یہ کہ اس کا فائدہ سامعین تک پہنچتا ہے، اور ذکر جہری ذکر کرنے والے کے دل کو بیدار کرتا ہے۔ اس سے دل کی فکر بھی ذکر کی طرف متوجہ ہوتی ہے، اور قوتِ سمع بھی ذکر کی طرف متوجہ رہتی ہے، نیند کو دور کرتا ہے اور نشاط میں زیادتی کرتا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں، ذکر جہری کے جواز کے متعلق یہ مضمون ملخص شدہ ہے اس پر مزید تفصیل سے گفتگو 'خیریہ' میں موجود ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ مزید تحقیق کرنے کے لئے حاشیۂ حموی ''غمز عیون البصائر'' سے امام شعرانی کی وہ بات نقل فرماتے ہیں جو ذکر جہر کی فضیلت کے سلسلہ میں منقول ہے، امام شعرانیؒ فرماتے ہیں کہ سلف وخلف کے علماء نے اس پر اجماع کیا ہے کہ مساجد وغیرہ میں اجتماعی ذکر کرنا مستحب ہے، مگر ان کا بلند آواز سے ذکر کرنا کسی نمازی یا کسی قاری یا کسی سونے والے وغیرہ کے لئے باعث تشویش ہو تو مکروہ ہوگا۔

مطلب في رفع الصوت بالذكر

(قوله ورفع صوت بذكر إلخ) أقول: اضطرب كلام صاحب البزازية في ذلك؛ فتارة قال: إنه حرام، وتارة قال إنه جائز. وفي الفتاوى الخيرية من الكراهية والاستحسان: جاء في الحديث ما اقتضى طلب الجهر به نحو " وإن ذكرني في ملإ ذكرته في ملإ خير منهم، رواه الشيخان. وهناك أحاديث اقتضت طلب الإسرار، والجمع بينهما بأن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال كما جمع بذلك بين أحاديث الجهر والإخفاء بالقراءة ولا يعارض

ذلك حديث: خير الذكر الخفي، لأنه حيث خيف الرياء أو تأذي المصلين أو النيام، فإن خلا مما ذكر؛ فقال بعض أهل العلم: إن الجهر أفضل لأنه أكثر عملا ولتعدي فائدته إلى السامعين، ويوقظ قلب الذاكر فيجمع همه إلى الفكر، ويصرف سمعه إليه، ويطرد النوم، ويزيد النشاط. اهـ. ملخصا، وتمام الكلام هناك فراجعه. وفي حاشية الحموي عن الإمام الشعراني: أجمع العلماء سلفا وخلفا على استحباب ذكر الجماعة في المساجد وغيرها إلا أن يشوش جهرهم على نائم أو مصل أو قارئ إلخ (۲۱۳، ۲۱۲-۴)

مطلب في الغرس في المسجد

مسجد میں درخت لگانا

درمع التنویر میں مسجد سے متعلق امورِ مکروہہ میں ایک امر یہ ذکر فرمایا ہے کہ 'وغرس أشجار إلا لنفع كتقليل نز'' یعنی عین مسجد میں درخت وغیرہ لگا مکروہ ہے، ہاں اگر نفع کے لئے ہوتو درست ہے، جیسے نمی کے کم کرنے کے لئے اور اس صورت میں لگائے ہوئے درخت صرف مسجد کی ملکیت میں ہی ہوں گے۔

علامہ شامیؒ نے علامہ تمر تاشیؒ کی اس مختصر بات کی وضاحت کرتے ہوئے ''خلاصۃ الفتاوی'' کے حوالے سے مطلب کی بالکل ابتداء میں یہ بات نقل فرمائی ہے کہ مسجد میں فی نفسہ درخت لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے جب کہ اس غرس الاشجار میں خود مسجد کا فائدہ و نفع بھی ہو؛ اس طرح کہ مسجد کی زمین نمی والی ہو اور ستون درخت کے بغیر مضبوط نہ ہو رہے ہو؛ اور اگر ایسی ضرورت نہیں تو درخت لگانا جائز نہیں، یعنی بلاوجہ مسجد میں درخت نہ لگائے جائے۔

'الفتاوی الہندیہ' میں ''الغرائب'' کے حوالہ سے مسجد میں نفع کے لئے درخت لگانے کی چند اور صورتیں بھی مذکور ہیں: اگر درخت کے سایہ سے لوگوں کو نفع ہو اور

درخت لوگوں کے لئے تنگی کا باعث نہ ہو اور یہ بھی کہ درخت کے تنوں کی وجہ سے صفوں میں جدائی پیدا نہ ہوتی ہو تو درخت لگانے میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر درخت لگانے میں لگانے والا ذاتی منفعت چاہتا ہو یا اس سے صفوں میں فصل ہو یا درخت ایسی جگہ ہو کہ اسکی وجہ سے گرجا اور مسجد میں مشابہت ہو تو درخت لگانا مکروہ ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ خاص توجہ کو طلب کرتے ہوئے ابن امیر حاج کے رسالہ کے متعلق اطلاع دیتے ہیں، کہ میں نے علامہ ابن امیر حاجؒ کا مخطوطہ رسالہ دیکھا جو مسجد اقصی میں درخت لگانے کے متعلق ہے، دراصل اس میں ان لوگوں کا رد کیا گیا ہے جنہوں نے مسجد اقصی میں درخت لگانے کے جواز کا قول نقل کیا ہے، ان جواز کے قائلین نے علماء کے اس قول کو دلیل بنایا ہے کہ مسجد میں کوئی درخت لگا یا گیا تو اس کے پھل خود مسجد کی ملکیت میں ہوں گے، یعنی اس پر کسی کی ذاتی ملکیت نہ ہوگی، چنانچہ اس پر رد کرتے ہوئے ابن امیر حاج فرماتے ہیں کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسجد میں درخت لگانا حلال وجائز ہو؛ البتہ سابق میں مذکور اعذار کی بنا پر درخت لگائے جائیں تو اس کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ پس اصل حکم یہی ہوگا کہ مسجد میں درخت لگانا درست نہیں کیوں کہ جو مسجد نماز وغیرہ کے لئے بنائی گئی اس کو کسی اور امر میں مشغول کرنا ہے۔ اگرچہ مسجد کے وسیع ہونے سے جگہ تنگ نہ ہو یا درخت کے لگانے میں اس کے پھل سے نفع بھی ہو؛ وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے کی صورت میں مسجد کے قطعہ کو اجارہ پر دینا بھی لازم آتا ہے، نیز مسجد کی زمین میں کسی کے ذاتی درخت اگر پہلے سے موجود ہو تو اس کو باقی رکھنا بھی جائز نہیں؛ کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: **"لیس لعرق ظالم حق"** یعنی ظالم کی جڑ (درخت) کا کوئی حق نہیں ہے۔ اسے اُکھاڑ پھینکا جائے گا۔

وجہ استشہاد بیان کرتے ہوئے ابن امیر حاج فرماتے ہیں کہ حدیث میں مذکور ظلم سے مراد کسی شیئ کو اس کے غیر محل میں رکھنا ہے، درخت کا بلا کسی فائدۂ شرعیہ کے مسجد میں ہونا ''**وضع الشیئ فی غیر محلہ**'' ہی ہے۔

علامہ شامیؒ نے ابن امیر حاج کی بات نقل کرنے بعد آخر میں فرمایا ہے کہ موصوف نے اس مسئلہ سے متعلق بہت طویل گفتگو کی ہے، اور بقول علامہ شامیؒ، میں نے اس رسالہ کے آخر میں بعض علماء کی جانب سے یہ شہادت دیکھی ہے کہ محقق ابن ابی شریف الشافعیؒ نے ابن امیر حاجؒ کی اس مسئلہ میں موافقت کی ہے۔

وغرس الأشجار إلا لنفع كتقليل نز، وتكون للمسجد

مطلب في الغرس في المسجد

قال في الخلاصة: غرس الأشجار في المسجد لا بأس به إذا كان فيه نفع للمسجد، بأن كان المسجد ذا نز والأسطوانات لا تستقر بدونها وبدون هذا لا يجوز. اهـ. وفي الهندية عن الغرائب: إن كان لنفع الناس بظله، ولا يضيق على الناس، ولا يفرق الصفوف لا بأس به، وإن كان لنفع نفسه بورقه أو ثمره أو يفرق الصفوف، أو كان في موضع تقع به المشابهة بين البيعة والمسجد يكره. اهـ.

هذا، وقد رأيت رسالة للعلامة ابن أمير حاج بخطه متعلقة بغراس المسجد الأقصى رد فيها على من أفتى بجوازه فيه، أخذا من قولهم: لو غرس شجرة للمسجد فثمرتها للمسجد، فرد عليه بأنه لا يلزم من ذلك حل الغرس إلا للعذر المذكور لأن فيه شغل ما أعد للصلاة ونحوها، وإن كان المسجد واسعا أو كان في الغرس نفع بثمرته، وإلا لزم إيجار قطعة منه، ولا يجوز إبقاؤه أيضا، لقوله - عليه الصلاة والسلام - »ليس لعرق ظالم حق« لأن الظلم وضع الشيء في غير محله، وهذا كذلك إلخ ما أطال به. ورأيت في آخر الرسالة بخط بعض العلماء أنه وافقه على ذلك المحقق ابن أبي شريف الشافعي (۲۱۵، ۲۱۴-۴)

مطلب في من سبقت يده إلى مباح

مباح چیز پر قبضہ اور ملکیت کا حکم

سابقہ مطالب کی طرح مسجد میں مکروہ افعال پر نشاندہی کا سلسلہ آگے بڑھاتے ہوئے درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے ایک امرِ مکروہ **وتخصیص مکان لنفسه** ذکر فرمایا ہے۔یعنی مسجد میں کسی جگہ کو اپنے لئے خاص کر لینا مکروہ ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس کی وجہ یہ ذکر فرمائی ہے کہ اس طرح جگہ کو خاص کرنا عبادات میں خشوع کے لئے مخل ہوگا، کیوں کہ جب کسی جگہ سے انسانی قلب مانوس ہوجاتا ہے تو اس کے علاوہ میں دل نہیں لگتا۔

اس کے بعد والے جملہ میں علامہ حصکفیؒ نے فرمایا ہے کہ "**وليس له إزعاج غيره منه ولو مدرسًا**" یعنی اگر کسی نے اپنی عادت ہی مسجد میں کسی خاص جگہ کی بنالی ہے تو اس کو یہ حق حاصل نہیں، کہ وہ اس جگہ سے کسی دوسرے کو ہٹائے۔علامہ شامیؒ نے "قنیۃ" کے حوالہ سے یہ بات نقل فرمائی ہے کہ امام اوزاعیؒ نے اس شخص کو اجازت دی ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اپنی خاص کردہ جگہ سے ہٹائے، صاحب قنیہ نے ہی اس کے بعد والے جملہ میں مسلک احناف کو بیان فرمایا ہے، کہ احناف کے نزدیک یہ حکم نہیں ہے کیوں کہ بقول علامہ شامیؒ صاحب البحر الرائق نے "النہایہ" سے نقل فرمایا ہے کہ مسجد کسی کی ذاتی ملکیت نہیں ہے۔اس پر تمام مسلمانوں کا برابر حق ہے، البتہ علامہ شامیؒ نے ایک صورت ذکر فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے آکر جگہ روک لے پھر کسی حاجت کی وجہ سے واپسی کے قصد کے ساتھ اٹھے، تو اس کے لئے گنجائش ہے، کیوں کہ مباح چیزوں میں سبقت کرنے والا اس کا حقدار ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر ہی یہی بات واضح کرنے کی غرض سے ''فی من سبقت یدہ الی مباح'' کے عنوان سے مطلب قائم فرمایا ہے، اور اس کے تحت اولاً ''شرح السیر الکبیر للسرخسی'' کے حوالہ سے علامہ سرخسیؒ کی اس مضمون کے متعلق وضاحت کن بات نقل فرمائی ہے۔

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ ہر اس چیز کا جس میں سب مسلمان برابر کا حق رکھتے ہیں اس میں یہی حکم ہے، کہ سبقت کرنے والا ہی اس کی منفعت کا حقدار ہوگا، مثال کے طور پر کسی سرائے میں پڑاؤ ڈالنا، نماز کے لئے مساجد میں بیٹھنا، حج کے لئے منی میں پڑاؤ ڈالنا، یہاں تک کہ اگر ایک آدمی نے کسی ایسی جگہ خیمہ لگایا جس جگہ کو کوئی اور فروکش ہوتا تھا تو خیمہ لگانے والا اس جگہ کا زیادہ حقدار ہوگا اور دوسرے کو حق حاصل نہیں کہ وہ اس جگہ سے خیمہ لگانے والے کو ہٹائے۔ ہاں اگر خیمہ لگانے والے نے ضرورت سے زیادہ جگہ لی تو دوسرے کو زائد جگہ لینے کا حق ہوگا۔

اور اگر دو آدمیوں اس سے اس زائد جگہ کا مطالبہ کرے اور وہ ان میں سے ایک کو دے کر دوسرے کو منع کرے تو اسے اس طرح کرنے کا حق حاصل ہوگا، البتہ اگر ان دو مطالبہ کرنے والوں میں سے ایک نے اس زائد جگہ پر قبضہ کرلیا اور اول قابض اس زائد جگہ کا محتاج نہیں مگر اس میں اس قابض کے علاوہ کسی اور کو لانا چاہتا ہے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ ہاں اگر اول قابض یہ دعوی کرے کہ یہ زائد جگہ میں نے پہلے سے ہی فلاں کے حکم سے قبضہ کی تھی تو اب اول قابض کو حق ہوگا کہ زائد جگہ پر قبضہ کرنے والے کو وہاں سے نکال دے۔ پس اگر وہ قسم کھا کر یہ ثابت کردے کہ زائد جگہ پر قبضہ فلاں کے حکم سے تھا تو درست ہوگا کیوں کہ اس طرح یہ ثابت ہو جائے گا کہ یہ قبضہ اس کے آمر کا ہے، اور آمر کی حاجت کی وجہ سے کسی دوسرے کو اس

جگہ پر قبضہ کرنے سے روکا جائے گا۔

اس مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے علامہ شامیؒ آگے ''الخیر الرملی'' کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ مسجد کی مثال بازاروں میں بیٹھنے کی جگہوں کے مانند ہے، جو اہل حرفہ اپنے حرفہ کے لئے متعین کر لیتے ہیں، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جو وہاں پہلے بیٹھ جائے وہ اس کا زیادہ حقدار ہے، اور پہلی مرتبہ اس جگہ کو حرفہ کے طور پر متعین کرنے والے کو کوئی حق نہیں کہ اسے ہٹائے، کیوں کہ جب تک وہ اس پر بیٹھا ہے کسی دوسرے کا کوئی حق نہیں، ہاں جب وہ اس جگہ سے اٹھ گیا تو اب وہ اور باقی سب برابر کے حقدار ہوں گے، اب جو چاہے بیٹھ سکتا ہے، علامہ خیر الدین الرملیؒ نے آخر میں یہ بات ارشاد فرمائی ہے کہ امام شافعیؒ کا مذہب اس سلسلہ میں برخلاف ہے، بہر دوصورت علامہ شامیؒ اس مسئلہ میں ایک قید کا اضافہ کرتے ہیں کہ اس طرح بیٹھنے سے عامۃ الناس کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو؛ اگر کسی قسم کا نقصان ہوتا ہے تو ان مباح جگہوں سے بھی اس کو اٹھانے کی اجازت ہوگی۔

مطلب فيمن سبقت يده إلى مباح

وفي شرح السير الكبير للسرخسي: وكذا كل ما يكون المسلمون فيه سواء كالنزول في الرباطات، والجلوس في المساجد للصلاة، والنزول بمنى أو عرفات للحج، حتى لو ضرب فسطاطه في مكان كان ينزل فيه غيره فهو أحق، وليس للآخر أن يحوله، فإن أخذ موضعا فوق ما يحتاجه فللغير أخذ الزائد منه، فلو طلب ذلك منه رجلان فأراد إعطاء أحدهما دون الآخر فله ذلك؛ ولو نزل فيه أحدهما فأراد الذي أخذه أولا وهو غني عنه أن ينزل فيه آخر فلا لأنه اعترض على يده يد أخرى محقة لاحتياجها، إلا إذا قال إنما كنت أخذته لهذا الآخر بأمره لا لنفسي.

فإذا حلف على ذلك له إخراجه لأنه تبين أن يده فيه كانت يد آمره

وحاجة الآمر تمنع غيره من إثبات اليد عليه اهـ ملخصا. قال الخير الرملي: ومثل المسجد مقاعد الأسواق التي يتخذها المحترفون من سبق لها فهو الأحق بها، وليس لمتخذها أن يزعجه إذ لا حق له فيها ما دام فيها، فإذا قام عنها استوى هو وغيره فيها. ومذهب الشافعية بخلافه كما نصوا عليه في كتبهم اهـ والمراد بها التي لا تضر العامة وإلا أزعج القاعد فيها مطلقا (٢٢٠،٢١٠-٣)

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الصلاۃ جلد دوم

مفتی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی
متعلم تدریب الافتاء جامعہ علوم القرآن جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب الوتر والنوافل

مطلب في الفرض العلمي والعملي والواجب

فرض علمی، فرض عملی اور واجب کا فرق

علامہ حصکفیؒ نے باب الوتر والنوافل میں وتر کا حکم یہ بیان فرمایا ہے کہ وتر عملاً فرض ہے، اعتقاداً واجب ہے، اور ثبوتاً سنت ہے۔

علامہ شامی نے اسی مناسبت سے اس مطلب میں فرضِ علمی، فرضِ عملی اور واجب کی وضاحت فرمائی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ فرض کی دو قسمیں ہیں:

(۱) فرض علمی وعملی (وہ کام علم وعمل دونوں اعتبار سے فرض ہو)

(۲) فرض عملی فقط (وہ کام جو صرف عمل کے اعتبار سے فرض ہو)

پہلی قسم کی وضاحت:

اس کی فرضیت کا اعتقاد رکھنا فرض ہے، اس کا انکار کرنے والا کافر ہوگا۔

مثال: جیسے صلوات خمسہ۔

حکم: یہ ہے کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں اور اس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہو جائے گا، مثلاً اگر کوئی صاحبِ ترتیب ہو اور اس کے ذمہ ظہر کی قضا نماز باقی ہو تو اب اس ظہر کے یاد ہوتے ہوئے، اسکے لئے عصر پڑھنے کا جواز فوت ہو جائے گا۔

دوسری قسم فرض عملی ہے۔

یعنی اس کا اعتقاد رکھنا فرض نہیں۔ اور اس کی دلیل کے ظنی ہونے اور اس میں اختلاف کے شبہ کی وجہ سے اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوگا۔ اور اسی وجہ سے اسے واجب بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال وتر ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس کی مثال میں 'مسح ربع رأس' کو ذکر فرمایا ہے۔ یعنی مسح ربع رأس میں دلیل قطعی تو صرف نفس مسح کا فائدہ دیتی ہے، اور اس کی مقدار کا ربع رأس ہونا یہ دلیل ظنی سے ثابت ہے؛ لیکن مجتہد کے سامنے اس دلیل ظنی کی ایسی ترجیحات ثابت ہوئیں، جس کی وجہ سے وہ دلیل قطعی کے قریب ہوگئی، سو اسی وجہ سے اس کو فرض کہا گیا، یعنی فرض عملی۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اس مقدار کا انکار کرتا ہے تو کافر نہیں ہوگا؛ ہاں البتہ کوئی نفس مسح کا ہی انکار کرے تو وہ کافر سمجھا جائے گا۔

پس وتر کا حکم بھی یہی ہے کہ اس کا انکار کرنے والا کافر تو نہیں ہوگا اور یہ ایسا فرض عملی ہے، جو دلیل قطعی کے قریب ہے، لہٰذا اس کے ساتھ عملاً فرائض جیسا معاملہ کیا جائے گا کہ اس کا چھوڑنے والا گنہگار ہوگا، اور اس کے فوت ہونے سے جواز بھی فوت ہو جائے گا اور اس میں ترتیب اور اس کی قضا واجب ہوگی۔

فرض کی دو قسمیں بیان کرنے کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں فرض کی طرح واجب کی بھی دو قسمیں ہوں گی؛ اس لئے کہ جس طرح واجب کا اطلاق غیر قطعی امور پر ہوتا ہے اسی طرح ان امور پر بھی ہوتا ہے جو عمل میں واجب سے کم ہوں اور سنت سے بڑھے ہوئے ہوں۔

(۱) یعنی پہلا واجب ایسا قوی ہے جو قطعی کے قریب تر ہے اور اس کے فوت

ہونے سے جواز بھی فوت ہوگا، جیسے وتر کے فوت ہونے سے صاحب ترتیب کے لئے فجر کا فوت ہونا لازم آئے گا۔

(۲) اور دوسرا واجب ایسا ہوگا جو قطعی سے قریب نہیں، ظنی ہی ہے، اور اس کے فوت ہونے سے دوسری چیز کا جواز فوت نہ ہو، جیسے قراءتِ فاتحہ، قنوتِ وتر، تکبیراتِ عیدین اور اکثر واجبات؛ یہ تمام ایسے امور ہیں کہ سجدۂ سہو کے ذریعہ ان کی تلافی کی جاسکتی ہے۔

اخر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کبھی واجب فرضِ قطعی پر بھی بولا جاتا ہے، جیسا کہ ہم 'تلویح' کے حوالہ سے فرائضِ وضوء کی بحث میں ذکر کر چکے۔

وتر کے اعتقاداً واجب ہونے کا مطلب

وتر کے وجوب کا اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے، اس لئے کہ اگر اس کے وجوب کا اعتقاد ہی نہیں ہوگا تو اس فعل کو بجالانا کیسے ممکن ہوگا، اور چونکہ وجوب کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے، اس لئے صاحبینؒ کے مذہب پر اعتراض ہوتا ہے کہ وہ وتر کو (اعتقاداً) سنت مانتے ہوئے اس کی قضا واجب قرار دیتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ جب وہ سنت ہے تو اس کی قضا کیسے واجب ہوگی؟ پس ان کے نزدیک بھی اس کے وجوب کا اعتقاد رکھنا واجب ہونا چاہئے[۱]۔

وتر کے وجوب کا اعتقاد رکھنے کے ضروری ہونے پر اصولیین کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے:إنّ حكمه اللزوم عملا لا علماً على اليقين یعنی وتر کا حکم

[۱] علامہ شامی نے آگے چند صفحات کے بعد صاحبین کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک باعتبارِ دلیل اس کا سنت ہونا راجح ہوا تو اس کو سنت قرار دیا، اور دلیل کے اعتبار سے ہی قضاء کا وجوب ثابت ہوا تو قضاء کے وجوب کا حکم لگایا اور سنت کی قضاء نہ ہونے کا قیاس ترک کر دیا

عملاً لازم ہونے کا ہے اور علماً (اعتقاداً) یقینی (یعنی قطعیت) نہ ہونے کا ہے۔ یعنی وتر عملاً لازم ہے، مگر اس کی قطعیت کا اعتقاد ضروری نہیں، اس عبارت میں اصولیین کے الفاظ 'علی الیقین' سے ثابت ہوتا ہے کہ وتر کا حکم عملاً لزوم کا ہے، اور علماً و اعتقاداً ظنی ہونے کا ہے۔ پس آدمی پر ضروری ہے کہ اس کی ظنیت یعنی واجب ہونے کا اعتقاد رکھے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل کے مطابق دیکھا جائے تو علامہ زیلعیؒ کی یہ بات بھی قابل اشکال ہے: إن اعتقاد الوجوب لیس بواجب علی الحنفی، پھر علامہ شامیؒ ازخود زیلعی کی طرف سے جواب دیتے ہیں کہ زیلعی کی مراد یہ ہے کہ اعتقادِ وجوب فرض نہیں، بایں معنی کہ اگر کوئی شخص اس کے وجوب کا بھی اعتقاد نہ رکھے اور وجوب کا انکار کرے تو کافر نہ ہوگا۔ اور فقہ میں لفظ واجب کبھی فرض کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، پس زیلعی کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ إن اعتقاد الوجوب لیس بفرض علی الحنفی۔

آگے علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے صاحبینؒ کا مذہب نقل کیا ہے:

وهو آخر أقوال الإمام وهو الصحيح: محيط. والأصح: خانية. وهو الظاهر من مذهبه مبسوط. اه، ثم قال وأما عندهما فسنة عملا واعتقادا و دليلا لكنها آكد سائر السنن الموقتة.

باب الوتر والنوافل كل سنة نافلة ولا عكس (هو فرض عملا وواجب اعتقادا وسنة ثبوتا)

مطلب في الفرض العلمي والعملي والواجب

(قوله هو فرض عملا) أي يفترض عمله أي فعله بمعنى أنه يعامل معاملة الفرائض في العمل فيأثم بتركه ويفوت الجواز بفوته، ويجب ترتيبه

وقضاؤه ونحو ذلك؛ فقوله عملا تمييز محول عن الفاعل.

واعلم أن الفرض نوعان: فرض عملا وعلما، وفرض عملا فقط. فالأول كالصلوات الخمس فإنها فرض من جهة العمل لا يحل تركها ويفوت الجواز بفوتها؛ بمعنى أنه لو ترك واحدة منها لا يصح فعل ما بعدها قبل قضاء المتروكة، وفرض من جهة العلم والاعتقاد؛ بمعنى أنه يفترض عليه اعتقادها حتى يكفر بإنكارها والثاني كالوتر لأنه فرض عملا كما ذكرناه وليس بفرض علما: أي لا يفترض اعتقاده، حتى إنه لا يكفر منكره لظنية دليله وشبهة الاختلاف فيه، ولذا يسمى واجبا؛ ونظيره مسح ربع الرأس، فإن الدليل القطعي أفاد أصل المسح. وأما كونه قدر الربع فإنه ظني، لكنه قام عند المجتهد ما رجح دليله الظني حتى صار قريبا من القطعي فسماه فرضا أي عمليا، بمعنى أنه يلزم عمله، حتى لو تركه ومسح شعرة مثلا يفوت الجواز به وليس فرضا علما، حتى لو أنكره لا يكفر بخلاف ما لو أنكر أصل المسح.

وبه علم أن الواجب نوعان أيضا لأنه كما يطلق على هذا الفرض الغير القطعي يطلق على ما هو دونه في العمل وفوق السنة وهو ما لا يفوت الجواز بفوته كقراءة الفاتحة، وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين، وأكثر الواجبات من كل ما يجبر بسجود السهو. وقد يطلق الواجب أيضا على الفرض القطعي كما قدمناه عن التلويح في بحث فرائض الوضوء فراجعه.

(قوله وواجب اعتقادا) أي يجب اعتقاده وظاهر كلامهم أنه يجب اعتقاد وجوبه إذ لو لم يجب عليه اعتقاد وجوبه لما أمكن إيجاب فعله، لأنه لا يجب فعل ما لا يعتقده واجبا، ولذا أشكل قولهما بسنيته ووجوب قضائه كما يأتي. ويدل عليه أيضا قول الأصوليين في الواجب إن حكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين؛ فقولهم على اليقين يفيد أن حكمه اللزوم عملا وعلما على الظن، فيلزمه أن يعلم ظنيته: أي أنه واجب وإلا لغا قولهم على اليقين، وحينئذ فيشكل قول الزيلعي: إن اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي،

إلا أن يجاب بأن المراد ليس بفرض، حتى لو لم يعتقد وجوبه لا يكفر لأن الوجوب يطلق بمعنى الفرض أيضا كما مر فليتأمل (۲۲۴، ۲۲۲-۴)

مطلب في منكر الوتر او السنن او الاجماع

وتر، سنت یا اجماع کے منکر کا حکم

وتر کے احکام کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں وتر بمعنی واجب، سنن اور اجماع کے منکر کا حکم بیان فرمایا ہے۔ دراصل وتر میں تین حیثیتیں جمع ہوجاتی ہیں:

(۱) وتر کی ایک حیثیت واجب کی ہے، جو امام صاحب کا قول ہے۔

(۲) وتر کی دوسری حیثیت سنیت کی ہے، جو صاحبینؒ کا قول ہے۔

(۳) وتر کی تیسری حیثیت حکم شرع فی الدین کی ہے، جس کی مشروعیت پر اجماع ہے، اگرچہ درجۂ حکم میں اختلاف ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ اولاً وتر کی پہلی دو حیثیتوں سے بحث کرتے ہیں، اور تیسری حیثیت کو بعد میں صاحبِ اشباہ کی عبارت حل کرتے ہوئے شامل کرتے ہیں۔

علامہ تمرتاشی نے وتر کا حکم ذکر فرمایا ہے کہ: فلا یکفر جاحدہ۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں 'جاحد' سے وہ شخص مراد ہونا چاہیئے جو اصلِ وتر کا انکار کرتا ہو؛ کیوں کہ وتر کی دو حیثیتیں ہیں: واجب اور سنت، اور عدمِ کفر کا تعلق دونوں سے ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے حلبی مداری نے ذکر فرمایا ہے، یعنی واجب کا منکر بھی کافر قرار نہیں دیا جاتا اور سنت کا منکر بھی کافر قرار نہیں دیا جاتا۔ پس کوئی شخص وتر کے وجوب اور سنیت دونوں کا انکار کرتا ہوگا تو وہ

اصلِ وتر کا انکار کرنے والا ہوگا، اور امام صاحبؒ اور صاحبینؒ دونوں کے مطابق اتفاقاً کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہاں جحود سے ایسا انکار مراد ہے جو ادب کے ساتھ ہو، یعنی اس میں استہزاء نہ ہو؛ بایں طور کہ اس کا انکار کسی دلیل پر مبنی شبہ کی وجہ سے ہو یا کسی قسم کی تاویل کی وجہ سے ہو۔ پس اس تفصیل کے بعد عدمِ کفر کا حکم علامہ حصکفی کی اس بات کے منافی نہیں جو آگے آرہی ہے کہ 'اگر کسی نے سنت کو حق جان کر چھوڑ دیا تو وہ گنہگار ہوگا ورنہ وہ کافر ہوگا' اور حق نہ ماننے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا چھوڑنا استخفافاً ہو۔ اس بات کی نسبت صاحب بحر نے تجنیس، نوازل اور محیط کی طرف فرمائی ہے۔ اور اس اعتبار سے عدمِ کفر کا حکم شرح منیہ کی اس عبارت کے منافی بھی نہ ہوگا 'و **لا یکفر جاحده إلا إن استخف ولم یره حقًا علی المعنی الذی مر فی السنن**' یعنی اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوگا، مگر یہ کہ انکار استخفافا ہو، اور اسے اس طرح حق نہ سمجھے جیسا کہ سنن کے باب میں گذرا ہے، اور باب سنن میں جو مسئلہ گزرا ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہتا ہو کہ '**هذا فعل النبی** صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم **وأنا لا أفعله**' تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا۔

اب تک کی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ وتر کے متعلق وجوب اور سنیت کا دونوں حیثیتوں کا انکار گویا اصلِ وتر کا انکار ہے، اور ایسے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

اب آگے علامہ شامیؒ اشباہ کی ایک عبارت کو پیش کر کے اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں، اشباہ کی عبارت یہ ہے کہ

ویکفر بإنکار أصل الوتر والأضحیة

اس عبارت میں اصلِ وتر کے انکار کو کفر قرار دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ درمع

التنویر اور علامہ شامیؒ کی ذکر کردہ تفصیل کے خلاف ہے، اس لئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں جس انکار کے متعلق عدمِ کفر کا حکم تھا وہاں وجوب اور سنیت کا انکار مراد تھا اور انہیں دونوں حیثیتوں سے انکار کو اصل وتر کا انکار کہہ دیا، اس بات کی تائید زیلعی نے عدمِ کفر کی جو علت بیان کی ہے اس سے بھی ہوتی ہے، انہوں نے عدمِ کفر کی علت یہ بیان کی ہے کہ وتر کا ثبوت خبر واحد سے ہے، اس لئے منکر کافر نہ ہوگا، یعنی چوں کہ وجوب اور سنیت کی حیثیت خبر واحد (دلیل ظنی) سے ثابت ہے اس لئے منکر کافر نہ ہوگا۔

البتہ وتر کی مشروعیت یعنی حکمِ شرع ہونا (وجوب اور سنیت کی حیثیت سے قطع نظر) اجماعِ امت سے ثابت ہے، اور وتر کا حکمِ شرعی یا امر دینی ہونا بدیہی امر ہے۔ لہٰذا اگر کوئی اس اعتبار سے بھی وتر کا انکار کرتا ہے یعنی وتر کو کسی بھی درجہ میں حکمِ شرع نہیں مانتا اور خارج دین مانتا ہے تو ایسا منکر کافر ہوگا، چنانچہ بعض محققین شوافع سے منقول ہے کہ جو شخص سنن رواتب یا عیدین کی مشروعیت کا انکار کرے وہ کافر ہے، کیوں کہ یہ دین وشرع کے بدیہی احکام ہیں، اور سنتِ فجر میں بھی یہ بات آگے آئیگی کہ اس کے منکر پر کفر کا اندیشہ ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی کفر کا اندیشہ بایں معنی ہے کہ سنتِ فجر کا انکار کسی تاویل یا شبہ کی بنیاد پر ہو، اگر کسی شبہ یا تاویل کے بغیر نفسِ مشروعیت کا انکار ہے تو کفر یقینی ہے کیوں کہ اس کی مشروعیت متفق علیہ ہے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ التحریر کے حوالہ سے ایسے مسائل کے متعلق کفر اور عدمِ کفر کے متعلق ایک بہترین ضابطہ مع مثال نقل فرما کر وتر کے مسئلہ کے متعلق اپنی حتمی رائے پیش فرماتے ہیں۔

التحریر کے باب الاجماع میں قاعدہ ہے کہ اجماعِ قطعی سے ثابت حکم کا انکار کرنے والا شخص احناف اور ایک جماعت کے نزدیک کافر ہے، جب کہ ایک دوسری جماعت کے نزدیک وہ کافر نہیں، اور التحریر ہی میں یہ مسئلہ مصرح ہے کہ دین واسلام کے بدیہی احکام کا انکار کرنے والا کافر سمجھا جائے گا، بدیہی احکام سے مراد ایسے احکام ہیں جن کو عوام وخواص سب ہی حکم شرعی سمجھتے ہوں، جیسے توحید ورسالت کا عقیدہ، پنج وقتہ اور دیگر رواتب نمازیں۔ اور جو احکام بدیہی نہ ہوں یعنی عوام وخواص میں یکساں طور پر حکمِ دینی کے طور پر مشہور نہ ہوں، ان کا منکر کافر نہ ہوگا، جیسے قبل الوقوف وطی کرنے سے حج کا فاسد ہو جانا، جدّہ کو سدس میراث دینا وغیرہ؛ یہ ایسے احکام ہیں، جن کو فقط خواص ہی جانتے ہیں، اس لئے ان کا منکر کافر نہ ہوگا، اس تفصیل کے مطابق دیکھا جائے تو ہمارے زیر بحث مسئلہ میں وتر کی مشروعیت ایسا حکمِ شرعی ہے جس کی مشروعیت اور حکمِ شرع ہونا بدیہی ہے، پس اس کا انکار اگر کسی تاویل یا شبہ یا دلیل کی بنیاد پر نہ ہو تو یقیناً کفر ہی ہونا چاہئے۔ اور ترک بھی اگر استخفاف کی وجہ سے ہو تو کفر ہوگا اور کسل وفسق بلا استخفاف کی وجہ سے ہو تو کفر نہ ہوگا۔

(فلا يكفر) بضم فسكون: أي لا ينسب إلى الكفر (جاحده

مطلب في منكر الوتر والسنن أو الإجماع

(قوله فلا يكفر جاحده) أي جاحد أصل الوتر اتفاقا لأن عدم الإكفار لازم السنية والوجوب كما صرح به في فتح القدير.

قلت: والمراد الجحود مع رسوخ الأدب، كأن يكون لشبهة دليل أو نوع تأويل، فلا ينافيه ما يأتي من أنه لو ترك السنن فإن رآها حقا أثم وإلا كفر لأنهم عللوه بأنه ترك استخفافا كما عزاه في البحر إلى التجنيس والنوازل والمحيط، ولقوله في شرح المنية: ولا يكفر جاحده إلا إن استخف ولم يره

حقا على المعنى الذي مر في السنن اهـ وأراد بما مر، هو أن: يقول هذا فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وأنا لا أفعله.

ثم اعلم أنه قال في الأشباه: ويكفر بإنكار أصل الوتر والأضحية اهـ ومثله في القنية، ومفهومه أن المراد هنا جحود وجوبه، ويؤيده تعليل الزيلعي بثبوته بخبر الواحد، فإن الثابت بخبر الواحد وجوبه لا أصل مشروعيته، بل هي ثابتة بإجماع الأمة ومعلومة من الدين ضرورة.

وقد صرح بعض المحققين من الشافعية بأن من أنكر مشروعية السنن الراتبة أو صلاة العيدين يكفر لأنها معلومة من الدين بالضرورة وسيأتي في سنن الفجر أنه يخشى الكفر على منكرها.

قلت: ولعل المراد الإنكار بنوع تأويل وإلا فلا خلاف في مشروعيتها. وقد صرح في التحرير في باب الإجماع بأن منكر حكم الإجماع القطعي يكفر عند الحنفية وطائفة. وقالت طائفة لا، وصرح أيضا بأن ما كان من ضروريات الدين وهو ما يعرف الخواص والعوام أنه من الدين كوجوب اعتقاد التوحيد والرسالة والصلوات الخمس وأخواتها يكفر منكره، وما لا فلا؛ كفساد الحج بالوطء قبل الوقوف، وإعطاء السدس الجدة ونحوه أي مما لا يعرف كونه من الدين إلا الخواص.

ولا شبهة أن ما نحن فيه من مشروعية الوتر ونحوه يعلم الخواص و العوام أنها من الدين بالضرورة فينبغي الجزم بتكفير منكرها ما لم يكن عن تأويل بخلاف تركها، فإنه إن كان عن استخفاف كما مر يكفر وإلا بأن يكون كسلا أو فسقا بلا استخفاف فلا. هذا ما ظهر لي، والله أعلم. (۲۲۷، ۲۲۴-۴)

مطلب في الاقتداء بالشافعي

شافعی امام کی اقتداء کا حکم

یہ مطلب 'مطالب شامی' جلد اول، کتاب الصلاۃ، صفحہ: ۱۳۲ پر گزر چکا ہے۔

مطلب القنوت لنازلة

قنوتِ نازلہ کون سی نمازوں میں پڑھا جائے گا؟

مذکورہ مطلب میں علامہ شامیؒ نے یہ ذکر فرمایا ہے کہ دعائے قنوت نازلہ کون کون سی نمازوں میں پڑھی جائے گی؟

الصحاح میں مذکور ہے کہ 'نازلہ' زمانہ کی سخت مصیبتوں میں سے کسی مصیبت کو کہتے ہیں اور اشباہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ طاعون بھی اشد النوازل میں سے ایک ہے۔یعنی طاعون کے موقع پر بھی قنوت نازلہ پڑھی جاسکتی ہے۔

اس مقام پر علامہ حصکفیؒ نے صرف اتنا ذکر فرمایا ہے کہ دعائے قنوت نازلہ آفت و مصیبت کے وقت جہری نمازوں میں پڑھی جائے گی، اور ایک قول یہ ہے کہ تمام نمازوں میں پڑھے گا۔البتہ علامہ شامیؒ نے اس حوالہ سے چند اقوال ذکر فرمائے ہیں:

(۱) نہر اور شرنبلالیہ میں شرح نقایہ کے حوالے سے غایہ کا یہ قول مذکور ہے کہ اگر مسلمانوں پر کوئی مصیبت آتی ہے تو امام جہری نماز میں قنوت نازلہ پڑھے گا، اور یہی قول امام ثوریؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔

(۲) اسی طرح شرح شیخ اسماعیل میں بنایہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ جب کوئی مصیبت آن پڑے تو امام جہری نماز میں قنوت نازلہ پڑھے گا۔

(۳) اشباہ میں غایہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ فجر کی نماز میں قنوت نازلہ پڑھے گا، اور شرح منیہ سے بھی اشباہ کے قول کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ نے شرح منیہ کی عبارت نقل فرمائی ہے کہ: مصائب میں قنوت کی مشروعیت ہمیشہ کے لئے ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد حضرات صحابہؓ سے قنوت پڑھنے کی جو

روایت ہے وہ ایسے ہی قنوتِ نازلہ پر محمول ہے، اور یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے۔

چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ بغیر مصیبت کے ہمارے یہاں فجر کی نماز میں قنوت نہیں پڑھا جائے گا، ہاں اگر کوئی فتنہ یا مصیبت واقع ہو تو فجر میں قنوت پڑھنے میں کوئی حرج نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی قنوت پڑھا ہے۔

مصیبت کے وقت تمام نمازوں میں قنوت پڑھنا صرف امام شافعیؒ کا قول ہے، گویا حنفیہ اور جمہور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ظہر اور عشا میں قنوت پڑھنے کی جو روایت مسلم شریف میں ہے اور بخاری شریف میں مذکور مغرب میں قنوت پڑھنے کی روایت کو منسوح قرار دیتے ہیں، کیوں کہ اس میں وہ مواظبت اور تکرار نہیں ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فجر کے قنوت کے متعلق وارد ہے۔

صاحبِ اشباہ کا قول اور منیہ میں مذکور امام طحاویؒ کا قول اس بات میں صریح ہے کہ ہمارے یہاں قنوتِ نازلہ فجر کے علاوہ کسی اور جہری یا سری نمازوں میں نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشائخ کا قول 'فجر کی نماز میں قنوت منسوخ ہے' اس کا معنی یہ ہوگا کہ فجر میں عمومی قنوت منسوخ ہے، نفس قنوت منسوخ نہیں (یعنی پورے سال پڑھنے کا عمومی حکم منسوخ ہے نہ کہ نازلہ کے وقت پڑھنا) جیسا کہ اس پر علامہ نوح آفندیؒ نے تنبیہ فرمائی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ قنوت سے متعلق ایک اور مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں کہ: متن میں مذکور 'فیقنت الإمام' میں امام کی قید کا ظاہری مطلب تو یہی ہے کہ منفرد قنوت نازلہ نہیں پڑھے گا، رہا یہ مسئلہ کہ مقتدی امام کے مثل پڑھے گا یا نہیں؟ اور یہاں قنوت رکوع سے پہلے ہوگا یا رکوع کے بعد؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ میں نے کہیں نہیں دیکھا۔

البتہ جو چیز میرے سامنے واضح ہوئی اس میں سے پہلی یہ ہے کہ مقتدی امام کی متابعت کرے گا، ہاں اگر قنوت جہراً ہو تو صرف آمین کہے گا، اور دوسری بات یہ کہ وہ رکوع کے بعد قنوت پڑھے گا، رکوع سے پہلے نہیں، اور اس کی دلیل وہی احادیث ہیں جن سے امام شافعی نے فجر کے قنوت پر استدلال کیا ہے، جس میں قنوت کے رکوع کے بعد ہونے کی تصریح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اسے قنوتِ نازلہ پر محمول کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے شرنبلالی کی مراقی الفلاح میں اس کی صراحت دیکھی کہ قنوت رکوع کے بعد ہوگا اور حموی نے قنوت کے رکوع سے پہلے ہونے کو ظاہر کہا ہے، لیکن اظہر بات وہی ہے جو ہم نے کہی، یعنی قنوت رکوع کے بعد ہوگا۔

(ولا يقنت لغيره) إلا النازلة فيقنت الإمام في الجهرية، وقيل في الكل.
[فائدة] خمس يتبع فيها الإمام: قنوت، وقعود أول، وتكبير عيد، وسجدة تلاوة، وسهو.

مطلب في القنوت للنازلة

(قوله إلا لنازلة) قال في الصحاح: النازلة الشديدة من شدائد الدهر، ولا شك أن الطاعون من أشد النوازل أشباه.

(قوله فيقنت الإمام في الجهرية) يوافقه ما في البحر والشرنبلالية عن شرح النقاية عن الغاية: وإن نزل بالمسلمين نازلة قنت الإمام في صلاة الجهر. وهو قول الثوري وأحمد اهـ وكذا ما في شرح الشيخ إسماعيل عن البنانية: إذا وقعت نازلة قنت الإمام في الصلاة الجهرية، لكن في الأشباه عن الغاية: قنت في صلاة الفجر، ويؤيده ما في شرح المنية حيث قال بعد كلام: فتكون شرعيته: أي شرعية القنوت في النوازل مستمرة، وهو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته - عليه الصلاة والسلام -، وهو مذهبنا

وعليه الجمهور.

وقال الحافظ أبو جعفر الطحاوي: إنما لا يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بلية، فإن وقعت فتنة أو بلية فلا بأس به، فعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأما القنوت في الصلوات كلها للنوازل فلم يقل به إلا الشافعي، وكأنهم حملوا ما روي عنه - عليه الصلاة والسلام :أنه قنت في الظهر والعشاء، كما في مسلم، وأنه :قنت في المغرب، أيضا كما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في الفجر عنه - عليه الصلاة والسلام - اهـ وهو صريح في أن قنوت النازلة عندنا مختص بصلاة الفجر دون غيرها من الصلوات الجهرية أو السرية. ومفاده أن قولهم بأن القنوت في الفجر منسوخ معناه نسخ عموم الحكم لا نسخ أصله كما نبه عليه نوح أفندي، وظاهر تقييدهم بالإمام أنه لا يقنت المنفرد، وهل المقتدي مثله أم لا؟ وهل القنوت هنا قبل الركوع أم بعده؟ لم أره. والذي يظهر لي أن المقتدي يتابع إمامه إلا إذا جهر فيؤمن وأنه يقنت بعد الركوع لا قبله، بدليل أن ما استدل به الشافعي على قنوت الفجر وفيه التصريح بالقنوت بعد الركوع حمله علماؤنا على القنوت للنازلة، ثم رأيت الشرنبلالي في مراقي الفلاح صرح بأنه بعده؛ واستظهر الحموي أنه قبله والأظهر ما قلناه، والله أعلم.

(قوله وقيل في الكل) قد علمت أن هذا لم يقل به إلا الشافعي، وعزاه في البحر إلى جمهور أهل الحديث، فكان ينبغي عزوه إليهم لئلا يوهم أنه قول في المذهب. (۲۵۰،۲۴۸-۴)

مطلب في السنن والنوافل

سنن ونوافل کا بیان

اس مطلب کے متعلق مکمل بحث علامہ شامیؒ نے مطلب فی السنۃ و تعریفھا میں فرمائی ہے جو مطالبِ شامی میں کتاب الطہارۃ ص: ۶۳ پر موجود ہے؛ البتہ یہاں علامہ شامیؒ نے اتنی بات ذکر فرمائی ہے کہ سنت نوافل سے زیادہ مؤکد ہوا

کرتی ہے، چنانچہ بحر میں ہے کہ تارکِ سنت پر لزومِ اثم کے اعتبار سے سنت مؤکدہ قریب من الواجب ہے۔

اور التحریر میں ہے کہ اس کا چھوڑنے والا ملامت اور تضلیل کا حقدار ہے، لیکن یہاں تارک سے وہ تارک مراد ہے جو بغیر عذر کے اصرار کے ساتھ چھوڑتا ہو، جیسا کہ التحریر کی شرح التقریر والتحبیر میں مذکور ہے، گویا لزومِ اثم میں یہ نفل سے زیادہ مؤکد ہے۔ واجب میں ایک مرتبہ ترک سے بھی گناہ لازم آتا ہے، جب کہ سنتِ مؤکدہ کا ایک بار کا ترک گناہ لازم نہیں کرتا؛ بلکہ اصرار کی صورت میں ہی گناہ لازم ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ واجب سے کمتر ہے۔

مطلب في السنن والنوافل

(قوله وسن مؤكدا) أي استنانا مؤكدا؛ بمعنى أنه طلب طلبا مؤكدا زيادة على بقية النوافل، ولهذا كانت السنة المؤكدة قريبة من الواجب في لحوق الإثم كما في البحر، ويستوجب تاركها التضليل واللوم كما في التحرير: أي على سبيل الإصرار بلا عذر كما في شرحه وقدمنا بقية الكلام على ذلك في سنن الوضوء. (۲۵۴-۴)

مطلب في لفظة ثمان

لفظ ثمان کی تحقیق

مطلب ہذا میں علامہ شامی القاموس المحیط کے حوالہ سے لفظ 'ثمان' کی تحقیق بیان فرما رہے ہیں، اور اس کی حقیقت کے متعلق چند احتمالات ذکر فرماتے ہیں۔

(۱) ثمان یہ 'یمان' کی طرح ہے، خالص عدد ہے، خامس، رابع کی طرح نسبتی عدد نہیں۔

(۲) یہ لفظ ثمن کی طرف منسوب ہے۔ (یعنی اس کی اصل ثُمُنِیّ تھی) اسلئے کہ

یہ ایسا جزء ہے جس نے سات کے عدد کو آٹھ بنا دیا، یعنی یہ آٹھ کا آٹھواں حصہ ہوا، پھر اس کے اول یعنی ثاء کو فتح دیا گیا اس لئے کہ اہل لغت نسبت کرنے میں تبدیلی کیا کرتے ہیں، اس کے بعد ایک یائے نسبتی کو حذف کر کے اسکے عوض میں الف زیادہ کیا تو وہ ثمن X سے ثمانی ہوا۔

ایسی ہی تبدیلی لفظ یمن کی نسبت 'یمانی' میں اہل لغت نے کی ہے۔

پھر اس کی یاء اضافت کے وقت ثابت رہتی ہے جیسا کہ قاضی کی یاء، چنانچہ 'ثمانی نسوۃ' اور ثمانی مائۃ کہا جائے گا اور حالت رفعی اور جری میں یاء ساقط ہو جاتی ہے اور تنوین اسکی جگہ باقی رہے گی، جب کہ حالتِ نصبی میں باقی رہے گی۔

مطلب في لفظة ثمان

(قوله وعلى ثمان) كيمان عدد وليس بنسب، أو في الأصل منسوب إلى الثمن لأنه الجزء الذي صير السبعة ثمانية فهو ثمنها، ثم فتحوا أولها لأنهم يغيرون في النسب وحذفوا منها إحدى يايي النسب وعوضوا منها الألف كما فعلوا في المنسوب إلى اليمن، فتثبت ياؤه عند الإضافة كما تثبت ياء القاضي، فتقول: ثماني نسوة وثماني مائة وتسقط مع التنوين عند الرفع أو الجر، وتثبت عند النصب قاموس (٢٦٧-٤)

مطلب كل شفع من النفل صلوة ليس مطردا

نفل کا ہر شفعہ الگ ہونے کا قاعدہ ہر جگہ جاری نہیں ہوگا۔

علامہ حصکفیؒ نے چار رکعت والی سنتِ مؤکدہ (الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها) کے علاوہ بقیہ تمام چار رکعت والی نفلوں کے متعلق یہ حکم بیان فرمایا کہ قاعدۂ اولی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود بھی پڑھے گا اور تیسری رکعت کے شروع میں ثنا اور تعوذ بھی پڑھے گا، اس لئے کہ نفل کا ہر شفع مستقل نماز ہے، اسی کے متعلق ایک دوسرا

قول قیل کہہ کر ذکر کیا ہے، **قیل لا یأتی فی الکل** یعنی تمام رباعی نمازوں میں ثنا وغیرہ نہیں پڑھے گا، قنیہ میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، یعنی صلوۃ واحدہ کا حکم جاری ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں بیان فرمایا ہے کہ نفل کا ہر شفع مستقل نماز ہے ، یہ قاعدہ ہر جگہ جاری نہیں ہوگا۔

چنانچہ شارح منیۃ المصلی کے حوالہ سے ذکر فرماتے ہیں کہ اصح بات یہ ہے کہ ظہر اور جمعہ کی سنت میں درود شریف نہیں پڑھے گا اور نہ ثنا پڑھے گا اور ان دونوں کو صلوۃِ واحدہ کی طرح ادا کرے گا اور نماز کا ہر شفع علاحدہ نماز ہے، یہ قاعدہ نوافل کے بھی تمام احکام میں جاری نہیں ہوتا، پھر اس کو چند مثالوں سے سمجھایا ہے۔

(۱) اگر کسی نے قاعدۂ اولی کو ترک کر دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔

(۲) اگر نمازی نے ایک شفع کے اختتام پر سجدۂ سہو کر لیا، تو دوسرے شفع کی اس پر بنا نہیں کرے گا، تا کہ درمیان نماز میں سجدۂ سہو کے واقع ہونے کی وجہ سے سجدۂ سہو باطل نہ ہو جائے ، علماء کی یہ تصریح دلیل ہے کہ دوسرا شفع ملانے سے دونوں شفعے ایک نماز ہو جائیں گے، کیوں کہ انہوں نے سجدۂ سہو کے وسط میں ہونے کا حکم لگایا ہے۔

یہ دونوں مسئلے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ رباعی نفل جس کے ہر شفع کو الگ الگ سمجھا جاتا ہے، وہ بھی ان دو مسئلوں میں صلوۃِ واحدہ کے حکم میں ہے، پس اگر یہ نوافل ان دو احکام میں صلوۃِ واحدہ کے حکم میں ہے تو یہاں بھی کہا جائے گا کہ وہ درود شریف، ثنا اور تعوذ نہیں پڑھے گا تا کہ نماز کے وسط میں واقع نہ ہو جائے ، کیوں اتصال اور تکبیر تحریمہ کے اتحاد کے پائے جانے کی وجہ سے اصل یہی ہے کہ پوری

ایک نماز سمجھی جائے۔

نیز شارح منیہ فرماتے ہیں کہ ویسے بھی دوسرے شفعے کی ابتداء میں ثنا وغیرہ پڑھنے کا مسئلہ متقدمین سے مروی نہیں ہے، اس کو بعض متأخرین نے اختیار کیا ہے۔ ہاں متقدمین نے کچھ دوسرے مسائل میں نفل کے ہر شفع کو الگ الگ قرار دیا ہے۔

(۱) قراءت کے حق میں احتیاطاً ہر شفع کو الگ سمجھا جائے گا۔

(۲) دوسرا شفع شروع کرنے سے پہلے لازم نہ ہوگا، کیوں کہ اس کے لزوم اور عدمِ لزوم میں تردد ہے، تو شک کی بنا پر لزوم ثابت نہ ہوگا۔

(۳) جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے، یا خطیب خطبہ کے لئے نکلے تو پہلے شفع پر نماز کو منقطع کردے۔

(۴) شفع اول کے درمیان شوہر نے عورت کو خیار دیا یا جوار کے (شفعہ والے) مکان فروخت ہونے کی خبر سنی اور شفع پر نماز ختم کر کے خیار استعمال نہ کیا اور شفعہ طلب نہ کیا؛ بلکہ شفع ثانی شروع کر دیا تو شفع ثانی شروع کرنے سے مخیرہ کا خیار اور شفیع کا شفعہ باطل ہو جائے گا، کیوں کہ اس نماز کو متحد مانا جائے تو ختم نماز کے بعد خیار اور شفعہ ثابت ہوگا، اور اگر دونوں شفعوں کو الگ الگ مانا جائے تو دوسرے شفع پر نماز ختم کر کے خیار و شفعہ طلب نہ کرنے سے دونوں باطل ہوں گے، پس خیار و شفعہ کے ثبوت میں تردد ہوا اور تردد کے سبب یہ دونوں ثابت نہ ہوں گے۔

(۵) اسی طرح ایک شفع کا فساد دوسرے شفع کی طرف سرایت نہیں کرے گا، کیوں کہ اتحادِ صلوۃ کا تقاضہ یہ ہے کہ فساد سرایت کر جائے اور شفع کے الگ الگ ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ فساد سرایت نہ کرے، پس تردد کی وجہ سے فساد کا حکم ثابت نہ

ہوگا۔

یہ پانچ مسائل وہ ہیں جن میں متقدمین نے رباعی نفل کے دونوں شفعوں کو الگ الگ قرار دیا ہے اور اس کی بنیاد پر متأخرین نے استفتاح، تعوذ اور درود والا حکم بھی اختیار کیا ہے، ورنہ ان تین کے متعلق متقدمین سے کوئی حکم مذکور نہیں۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ شارح منیہ کے ذکر کردہ مسائل میں سے چوتھے مسئلہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان کا یہ قول: **وكذافي بطلان الشفعة وخيار المخيرة** صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ہم نے ماقبل میں بحر اور حلبہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ خیارِ مخیرہ اور حقِ شفعہ شفع ثانی شروع کرنے سے باطل نہیں ہوتے اور شارح منیہ نے مواقیت الصلوۃ میں خود اس بات کی صراحت کی ہے۔

مطلب قولهم كل شفع من النفل صلاة ليس مفردا.

[تنبيه] بقي في المسألة قول ثالث جزم به في منية المصلي في باب صفة الصلاة حيث قال: أما إذا كانت سنة أو نفلا فيبتدئ كما ابتدأ في الركعة الأولى، يعني يأتي بالثناء والتعوذ لأن كل شفع صلاة على حدة اهـ لكن قال شارحها: الأصح أنه لا يصلي ولا يستفتح في سنة الظهر والجمعة، وكون كل شفع صلاة على حدة ليس مطردا في كل الأحكام، ولذا لو ترك القعدة الأولى لا تفسد خلافا لمحمد. ولو سجد للسهو على رأس شفع لا يبنى عليه شفعا آخر لئلا يبطل السجود بوقوعه في وسط الصلاة، فقد صرحوا بصيرورة الكل صلاة واحدة حيث حكموا بوقوع السجود وسطا، فيقال هنا أيضا: لا يصلي ولا يستفتح ولا يتعوذ لوقوعه في وسط الصلاة لأن الأصل كون الكل صلاة واحدة للاتصال واتحاد التحريمة، ومسألة الاستفتاح ونحوه ليست مروية عن المتقدمين وإنما هي اختيار بعض المتأخرين، نعم اعتبروا كون كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة احتياطا، وكذا في عدم لزوم الشفع الثاني قبل القيام إليه لتردده بين اللزوم وعدمه فلا يلزم بالشك ولذا يقطع

على رأس الشفع إذا أقيمت الصلاة أو خرج الخطيب وكذا في بطلان الشفعة وخيار المخيرة بالشروع في الشفع الآخر لأن كلا من الشفعة والخيار متردد بين الثبوت وعدمه فلا يثبت بالشك وكذا في عدم سريان الفساد من شفع إلى شفع إذ لا يحكم بالفساد مع الشك اهـ ملخصا، لكن قوله وكذا في بطلان الشفعة وخيار المخيرة غير صحيح، لما علمت مما قدمناه آنفا عن البحر والحلبة من أنهما لا يبطلان بالانتقال إلى الشفع الثاني، وقد صرح نفسه بذلك في مواقيت الصلاة (٢٧٢-٤)

مطلب في تحية المسجد

تحیۃ المسجد کا حکم

در مع التنویر میں تحیۃ المسجد کو سنت قرار دیا ہے، اس مناسبت سے علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں تحیۃ المسجد کا حکم اور اس کی مشروعیت کا سبب ذکر فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا سنیت کا قول صاحبِ خلاصہ پر رد ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس کو مستحب ذکر فرمایا ہے، اور یہ بات شارح علامہ حصکفیؒ نے الخزائن کے حاشیہ پر ذکر فرمائی ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے تحیۃ المسجد کو بتقدیرِ حذفِ مضاف 'تحیۃ رب المسجد' قرار دیا ہے یعنی یہ نماز مسجد کے مالک اللہ تبارک وتعالیٰ کو سلام کرنے اور اس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ہے۔

علامہ شامیؒ اس کی وضاحت میں صاحبِ بحر کی بات حلبہ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ یہ بمنزلۂ سلام کے ہے، یعنی جس طرح آدمی کسی بادشاہ کے گھر جاتا ہے تو بادشاہ کو سلام پیش کرتا ہے، بادشاہ کے گھر کو سلام نہیں کرتا۔

اور آگے حلبہ میں ہے کہ تحیۃ المسجد کی سنیت پر اجماع نقل کیا گیا ہے، البتہ

ہمارے حضراتِ حنفیہ اوقات مکروہہ میں پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں؛ کیوں کہ کراہت اور منع کی دلیل بھی عام ہے، جس طرح تحیۃ المسجد کی دوگانہ کی سنیت کی دلیل بھی عام ہے، اور حظر کو اباحت پر مقدم کیا جاتا ہے۔

(ويسن تحية) رب (المسجد،

مطلب في تحية المسجد.

(قوله ويسن تحية) كتب الشارح في هامش الخزائن أن هذا رد على صاحب الخلاصة حيث ذكر أنها مستحبة.

(قوله رب المسجد) أفاد أنه على حذف مضاف لأن المقصود منها التقرب إلى الله تعالى لا إلى المسجد لأن الإنسان إذا دخل بيت الملك يحيي الملك لا بيته بحر عن الحلبة. ثم قال: وقد حكي الإجماع على سنيتها، غير أن أصحابنا يكرهونها في الأوقات المكروهة تقديما للعموم الحاظر على عموم المبيح اهـ. (قوله وهي ركعتان) في القهستاني وركعتان أو أربع، وهي أفضل لتحية المسجد إلا إذا دخل فيه بعد الفجر أو العصر، فإنه يسبح ويهلل ويصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم - فإنه حينئذ يؤدي حق المسجد كما إذا دخل للمكتوبة فإنه غير مأمور بها حينئذ كما في التمرتاشي. اه (۲-۲۷۴)

مطلب في الكلام على حديث النهي عن النذر

نہی عن النذر کی حدیث اور نفل وسنت کی نذر۔

مطلب مذکور میں علامہ شامیؒ نے یہ بحث فرمائی ہے کہ نفل نماز بغیر نذر کے پڑھنا افضل ہے یا نذر کے ساتھ؟ اور اس کے ضمن میں حديث النهي عن النذر کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔

اولاً صاحب قنیہ کا قول اور اس پر صاحب بحر کا اعتراض نقل فرمایا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ قنیہ میں مذکور ہے کہ نذر مان کر نفل پڑھنا افضل ہے بہ

نسبت بدونِ نذر کے۔ صاحبِ بحر اس پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں نذر سے نہی کی جو روایت کی ہے اس سے صاحب قنیہ کے قول کی تردید ہوتی ہے اور ان لوگوں کی تائید ہوتی ہے جو بدونِ نذر نفل کی ادائیگی کو افضل قرار دیتے ہیں، ہاں بعض لوگوں نے حدیث کو اس نذر پر محمول کیا ہے جو معلق بالشرط ہو؛ کیوں کہ اس صورت میں شرط کا حاصل ہونا عبادت کے لئے عوض کی طرح ہے، اس اعتبار سے وہ عبادت خالص لوجہ اللہ نہیں ہوگی۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ بہ صورت تعلیق نذر مان کر کسی عبادت کو اپنے اوپر لازم کیا جائے تو یہ افضل نہ ہوگا، کیوں کہ اس میں عوض کا شائبہ ہے اور اگر مطلق نذر مان کر عبادت کو خود پر لازم کیا جائے تو اس طرح نذر مان کر نفل عبادت کو ادا کرنا زیادہ افضل ہے۔

نوافل کے نذر کے ساتھ پڑھنے کی افضلیت کی وجہ یہ ہے کہ نفل گرچہ شروع کرنے سے واجب ہوجاتی ہے، یعنی شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام واجب ہوتا ہے، مگر جب تک شروع نہ کی جائے وہ واجب نہیں ہوتی، اور نذر ماننے کی صورت میں اس کا اتمام تو واجب ہوتا ہی ہے، لیکن نذر ماننے سے اس کو شروع کرنا بھی واجب ہوجاتا ہے، اور اس صورت میں اس کو دو واجب پورے کرنے کا ثواب ملے گا؛ ایک نفل شروع کرنے کا دوسرا شروع کے بعد اتمام کرنے کا۔ جب کہ بدونِ نذر کی صورت میں صرف نفل کے اتمام کے واجب پر عمل کا ثواب ملتا ہے۔

صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ بندۂ ضعیف کے نزدیک بہتر یہی ہے کہ نفل کی نذر نہ مانے، تاکہ حدیث میں نوافل کی نذر کے متعلق جو ممانعت آئی ہے اس سے یقینی طور پر بری الذمہ ہوجائے۔

علامہ شامیؒ کی رائے یہ ہے حدیث میں نذر معلق علی الشرط کی نہی وارد ہے، مطلق قربت کی نذر ماننا ممنوع نہیں، بلکہ نذرِ قربت بھی قربت ہے، اس لئے اولیٰ ہونا چاہئے، اس لئے اولاً حدیث شریف کی تخریج ذکر فرما کر تین طریقے سے اپنا مدعی ثابت فرمایا ہے۔

نہی عن النذر کی جو حدیث صاحبِ بحر نے مسلم کے حوالہ سے ذکر فرمائی ہے، وہ ابن عمر کی سند سے بخاری شریف میں بھی موجود ہے۔

نھی النبی عن النذر وقال إنه لا یرد شیئا وإنما یستخرج به عن البخیل

علامہ شامیؒ اس حدیث کے تحت چند فوائد ذکر فرما رہے ہیں:

(۱) اس میں نہی سے نذرِ معلق کی نہی مراد ہے۔

نذر معلق:

یہ ہے کہ کوئی شخص اپنا کوئی مقصد یا کام پورا ہونے پر اپنے اوپر ایسی چیز کو لازم کرلے جو اس پر واجب نہیں تھی، مثلاً یوں کہے کہ: ’اگر اللہ تبارک وتعالی نے میرے مریض کو شفاء عطا فرمائی تو میرے ذمہ اتنی رکعت نمازیں یا اتنے روپے صدقہ کرنا لازم ہے‘۔ ایسی نذرِ معلق کے بارے میں نہی اس وجہ سے ہے کہ یہ عوض کے شائبہ سے خالی نہیں ہے، کیوں کہ اس صورت میں اس نے عبادت کو شفاء کے مقابلہ میں رکھ دیا ہے، اور عبادت میں فراخی سے کام نہیں لیا، گویا کہ غرض پر معلق کئے بغیر وہ عبادت پر راضی نہ ہوا۔ حالاں کہ اس کے لئے بہتر یہی تھا کہ کسی غرض پر معلق کئے بغیر وہ اس عبادت کو ’جس کی اس نے نذر مانی ہے‘ انجام دیتا۔

دوسری وجہ اس نہی کی یہ ہے کہ اس میں اعتقاد کے خراب ہونے کا اندیشہ

ہے، بایں طور کہ وہ شفاء کے حصول میں نذر کو مؤثر مانتا ہے، اور اسی شبہ کو دور کرنے کے لئے حدیث شریف میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں، 'أنه لا يرد شيئا' نبیؐ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ جملہ نہی کی تعلیل کے قائم مقام واقع ہوا ہے۔

(۲) نذرِ معلق کے برخلاف نذر منجز [۱] میں یہ دونوں خرابیاں نہیں پائی جاتی۔

اس لئے کہ یہ باری تعالی کی عبادت کی غرض سے تبرع محض ہے اور اپنی ذات پر ایسی چیز کو لازم کرنا ہے جس کو بدون نذر کے شاید نہ کرتا، اس معنی کے لحاظ سے نذر منجز یا غیر معلق محض قربت و نیکی ہے، اس کی دلیل وہ مسئلہ ہے جس کی صاحب فتح القدیر نے کتاب الحج کے کچھ پہلے صراحت فرمائی ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے اعتکاف کی نذر مانی، بعد ازاں یہ مرتد ہو گیا (**نعوذ باللہ من ذالک**) اس کے بعد پھر اسلام لایا تو اس پر اس اعتکاف کی نذر کو پورا کرنا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ قربت کی نذر ماننا یہ بھی قربت ہے اور ارتداد سے جس طرح ساری قربتیں باطل ہو جاتی ہیں، اسی طرح اعتکاف کے لئے مانی گئی نذر بھی قربت ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب فتح القدیر کا بیان کردہ مسئلہ 'نذر غیر معلق' کے بارے میں ہیہے۔

(۳) حدیث مذکور سے نذرِ منجز مراد نہ لینے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ بعض شراح بخاری نے نذر کے متعلق نہی کو اس آدمی پر محمول کیا ہے، جس کا یہ اعتقاد ہو کہ جس غرض یا مقصد سے اس نے یہ نذر مانی ہے، نذر اس غرض یا مقصد کو حاصل کرنے یا پورا کرنے میں مؤثر ہے۔ البتہ ظاہر یہی ہے نذرِ معلق کے بارے میں نہی کا جو حکم

---

[۱] نذرِ منجز یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے اوپر کوئی عبادت جیسے صلوۃ، روزہ، صدقہ وغیرہ بغیر کسی عوض کے لازم کرے۔ مثلاً مطلق کہے کہ میرے ذمہ اللہ کے لئے نماز یا روزہ، صدقہ وغیرہ لازم ہے۔

ہے وہ عام ہے، چاہے وہ اس کو مؤثر مانے یا نہ مانے؛ کیوں کہ حدیث کے الفاظ بھی عام ہیں: 'انما یستخرج بہ من البخیل' کہ نذر (یعنی نذر معلق) کے ذریعہ صرف بخیلوں سے مال نکلوانا مقصود ہے۔

سنت کے لئے نذر ماننا

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سنت میں تو افضل یہی ہے کہ اس کی نذر نہ مانی جائے، بایں وجہ کہ سنت اس کو کہا جاتا ہے جس کو نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرائض سے قبل یا اس کے بعد ادا فرمایا کرتے تھے۔ اور ہمارے لئے نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طریقے کی اتباع ضروری ہے، اور نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہیں بھی منقول نہیں کہ آپ نے سنت کے لئے نذر مانی ہو۔ اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے اگر سنت کو نذر مان کر پڑھے تو وہ سنت ہی نہ ہوگی، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنت کی نذر ثابت نہیں، لہٰذا افضل یہی ہے کہ سنت کی نذر نہ مانی جائے۔

نذر السنن وأتى بالمنذور فهو السنة، وقيل لا. أراد النوافل ينذرها ثم يصليها، وقيل لا.

مطلب في الكلام على حديث النهي عن النذر

(قوله أراد النوافل) في القنية: أداء النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر اهـ قال في البحر: ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر، وهو مرجح لقول من قال لا ينذرها، لكن بعضهم حمل النهي على النذر المعلق على شرط لأنه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة، فلم يكن مخلصا. ووجه من قال بنذرها وإن كانت تصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النفل و الأحسن عند العبد الضعيف أن لا ينذرها خروجا عن عهدة النهي بيقين. اهـ

أقول: لفظ حديث النهي كما رواه البخاري أيضا في صحيحه عن ابن

عمر »نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن النذر وقال إنه لا يرد شيئا وإنما يستخرج به من البخيل« والمتبادر منه إرادة النذر المعلق، كإن شفى الله مريضي فلله علي كذا. ووجه النهي أنه لم يخلص من شائبة العوض حيث جعل القربة في مقابلة الشفاء ولم تسمح نفسه بها بدون المعلق عليه مع ما فيه من إيهام اعتقاد التأثير للنذر في حصول الشفاء، فلذا قال في الحديث »إنه لا يرد شيئا« إلخ فإن هذا الكلام قد وقع موقع التعليل للنهي، بخلاف النذر المنجز فإنه تبرع محض بالقربة لله تعالى وإلزام للنفس بما عساها لا تفعله بدونه فيكون قربة. والدليل على أن هذا النذر قربة عندنا ما صرح به في فتح القدير قبيل كتاب الحج: لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجوب النذر لأن نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب اهـ والمراد به النذر المنجز لما قلنا. على أن بعض شراح البخاري حمل النهي في الحديث على من يعتقد أن النذر مؤثر في تحصيل غرضه المعلق عليه. والظاهر أنه أعم، لقوله »وإنما يستخرج به من البخيل« والله أعلم.

[تنبيه] قيد بالنوافل فأفاد أن الأفضل في السنن عدم نذرها، ولعل وجهه أن السنن هي ما كان يفعلها - صلى الله عليه وسلم - قبل الفرائض أو بعدها، والمطلوب من اتباعه - صلى الله عليه وسلم - على الوجه الذي كان يفعلها عليه ولم ينقل أنه كان ينذرها، ولذا قيل بأنها لا تكون هي السنة، فالأفضل عدم نذرها، والله أعلم (٢٨٨،٢٨٦-٣)

مطلب سنة الوضوء

وضوء کی سنت

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں تحیۃ الوضوء کے حکم کو واضح فرمایا ہے، اور اس بات کے لئے مسلم شریف کی حدیث پیش فرمائی ہے، پھر اس کے بعد صلوۃ سنۃ الوضوء کے متعلق چند امور کی وضاحت فرمائی ہے۔

چنانچہ اولاً ماتن کے حوالہ سے اس کا حکم ذکر فرمایا ہے کہ وضوء کے بعد دو رکعت پڑھنا مستحب ہے، اور اس کے اثبات کے لئے الخزائن کے حوالہ سے مسلم شریف کی یہ حدیث ذکر فرمائی ہے کہ: جو شخص وضوء کرے، اچھی طرح وضوء کرے اور اپنے ظاہر و باطن کے ساتھ اس میں متوجہ رہے تو اس کے لئے جنت واجب ہو جاتی ہے۔

تحیۃ الوضوء کے متعلق چند امور کی وضاحت

(۱) علامہ شامیؒ نے شرنبلالی کے حوالہ سے طحطاوی کا یہ قول ذکر کیا ہے، کہ وضوء کے مانند غسل بھی ہے، یعنی جس طرح وضوء کے بعد دو رکعت مستحب ہے اسی طرح غسل کے بعد بھی مستحب ہے۔

(۲) الضیاء کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ ان دو رکعتوں میں سورۂ کافرون و اخلاص کی تلاوت کی جائے گی۔

(۳) کیا کوئی اور نماز تحیۃ الوضوء کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اس کے متعلق شرح لباب المناسک میں یہ وضاحت نظر سے گذری کہ احرام کی دو رکعت مستقل سنت ہے جیسا کہ صلوٰۃِ استخارہ؛ اور فرض نماز اس طرح کی مستقل نماز کے قائم مقام نہیں ہو سکتی، برخلاف تحیۃ المسجد اور تحیۃ وضوء؛ کہ یہ کوئی مستقل نماز نہیں، لہٰذا فرض نماز اس کے قائم مقام ہو سکتی ہے، کما حققہ فی الحجۃ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جو نماز مستقل نماز ہو، جیسا کہ احرام اور استخارہ وغیرہ کی نماز، تو فرض نماز اس کے قائم مقام نہ ہوگی اور جو نماز مستقل نہ ہو؛ جیسے تحیۃ المسجد و الوضوء وغیرہ تو فرض نماز اس طرح کی نماز کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔

احسن الفتاوی میں ہے کہ مسجد میں داخل ہونے پر دو رکعت پڑھ لے تو وہ تحیۃ

الوضوء وتحیۃ المسجد دونوں کے قائم مقام ہوجائے گی۔ بلکہ مسجد میں داخل ہوتے ہی کوئی بھی نماز پڑھ لی تو تحیۃ المسجد ادا ہو گیا، اسی طرح وضوء کی تری خشک ہونے سے قبل کوئی بھی نماز پڑھ لے تو تحیۃ الوضوء ادا ہو جائے گی۔ (احسن الفتاوی: ۴ / ۴۸۰، مکتبۂ زکریا)

(وندب ركعتان بعد الوضوء) يعني قبل الجفاف كما في الشرنبلالية عن المواهب.

مطلب سنة الوضوء.

(قوله وندب ركعتان بعد الوضوء) لحديث مسلم »ما من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ويصلي ركعتين يقبل بقلبه ووجهه عليهما إلا وجبت له الجنة« خزائن، ومثل الوضوء الغسل كما نقله ط عن الشرنبلالي، ويقرأ فيهما الكافرون والإخلاص كما في الضياء، وانظر هل تنوب عنهما صلاة غيرهما كالتحية أم لا؟ ثم رأيت في شرح لباب المناسك أن صلاة ركعتي الإحرام سنة مستقلة كصلاة استخارة وغيرها مما لا تنوب الفريضة منابها، بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فإنه ليس لهما صلاة على حدة كما حققه في الحجة. اهـ. (۲۹۰-۴)

مطلب في سنة الضحى

چاشت کی نماز

یہ مطلب علامہ شامیؒ نے صلوۃ الضحیٰ یعنی چاشت کے متعلق قائم فرمایا ہے، اور اس کے حکم کے بارے میں چند اقوال ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) درمع التنویر میں ہے کہ صلوۃ الضحیٰ مستحب ہے۔

(۲) علامہ شامیؒ نے بھی مستحب ہونے کی تائید کی ہے۔

(۳) الغزنویہ، الحاوی، الشرعہ، المفتاح، التبیین وغیرہ میں بھی مستحب کا قول

منقول ہے۔

(۴) بعض حضرات کے نزدیک غیر مستحب ہے، اور ان کی دلیل صحیح البخاری میں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے اس سے انکار کیا ہے (اور یہ روایت شیخ اسماعیل نے اپنی کتاب ’الاحکام‘ میں کتاب الصلوۃ باب الوتر والنوافل کے تحت ذکر فرمائی ہے۔)

(۵) البتہ شرح منیہ میں اس کے استحباب پر تفصیلی دلائل موجود ہیں۔

چاشت کی نماز میں کون سی سورتیں پڑھی جائے؟

شرح شرعۃ الاسلام میں مذکور ہے کہ صلوۃ الضحی میں ضحیٰ کی دو سورتیں تلاوت کی جائیں؛ یعنی سورۂ شمس اور سورۃ الضحی، بقول علامہ شامیؒ اس عبارت کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ چاشت کی نماز میں یہی دو سورتیں پڑھی جائے، چاہے پھر دو رکعت سے زیادہ ہی صلوۃ الضحی کیوں نہ پڑھی جائے۔

صلوۃ الضحی کا وقت

چاشت کا وقت ارتفاع شمس کے بعد سے زوال تک ہے۔

نماز اشراق اور نماز چاشت دو الگ الگ نمازیں ہیں:

حضرت اقدس مولانا مفتی سعید احمد صاحب تحفۃ الالمعی میں فرماتے ہیں کہ اشراق و چاشت دو نمازیں ہیں یا ایک؟ فقہاء و محدثین کے نزدیک دونوں ایک نمازیں ہیں۔ اگر سورج نکلنے کے بعد جلدی پڑھ لے تو اشراق ہے، اور دیر سے پڑھے (نو، دس یا گیارہ بجے پڑھے) تو چاشت ہے، اور صوفیاء کہتے ہیں یہ دونوں الگ الگ نمازیں ہیں، اشراق کی کم سے کم دو رکعتیں اور زیادہ سے زیادہ چار رکعتیں ہیں اور چاشت کی کم سے کم آٹھ رکعتیں اور زیادہ سے زیادہ بارہ رکعتیں ہے۔

(تحفۃ الالمعی: ۲/۳۲۹)

اعلاء السنن میں ہے کہ علامہ سراج احمد اپنی شرح ترمذی میں رقم طراز ہیں کہ اول النہار (دن کے شروع حصہ) میں دو نمازیں پڑھی جاتی ہیں، پہلی سورج کے طلوع ہونے اور اس کے ایک یا دو نیزوں کے بقدر چڑھنے کے بعد اور اسے 'صلوۃ اشراق' کہتے ہیں، اور دوسری ارتفاعِ شمس کے وقت ربع النہار کے بقدر سے ماقبل زوال تک، اور اسے صلوۃ الضحی کہا جاتا ہے، اور لفظ ضحیٰ اکثر احادیث میں ان دونوں نمازوں کو شامل ہے، اور بعض احادیث میں اشراق کا لفظ بھی مذکور ہے، چنانچہ امام سیوطی نے ام ہانی کی یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ اے ام ہانی! یہ اشراق کی نماز ہے۔ اور امام سیوطی نے اس کو طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے۔ فی الجملہ اشراق اور ضحیٰ دونوں میں ہر ایک کا اطلاق دوسری نماز پر ہوتا ہے۔ (ضحیٰ کا اشراق پر اور اشراق کا ضحیٰ پر) اور بعض لوگ پہلی نماز کو ضحوۃ الصغری اور دوسری نماز کو ضحوۃ الکبری کہتے ہیں، اس طرح سنن ترمذی میں مذکور حدیث بھی صلوۃ الضحی اور صلوۃ الاشراق کے مابین فرق پر دلالت کرتی ہے، ترمذی میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آفتاب مشرقی سمت میں جب اتنا بلند ہوتا ہے جتنا کہ مغربی سمت میں عصر کے وقت رہتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دو رکعت نماز ادا فرماتے، اور ظہر کے وقت آفتاب جتنی بلندی پر مغرب کی جانب ہوتا ہے، جب مشرق کی سمت میں آفتاب اتنا بلندی پر ہوتا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم چار رکعت نفل نماز پڑھا کرتے تھے، ترمذی میں اسے 'حدیث حسن' کہا ہے۔ اور نسائی شریف میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب سورج مشرق سے ایک یا دو نیزہ کی بقدر اتنا بلند ہوتا جتنا کہ عصر کی نماز میں مغرب کی جانب میں ہوتا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دو رکعت نماز ادا

فرماتے تھے، پھر آپ انتظار فرماتے یہاں تک کہ جب ضحوہ تک سورج بلند ہوجاتا تو چار رکعت نماز پڑھتے تھے۔(کذا فی التحریج الاحیاء للمراقی)

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو(۱)اعلاء السنن:۷/ ۳۰ (۲) کتاب الفتاوی:۲ /۳۶۲ (۳) عمدۃ الفقہ:۲/ ۱۶۱۔

(و) ندب (أربع فصاعدا في الضحى) من بعد الطلوع إلى الزوال ووقتها المختار بعد ربع النهار.

مطلب سنة الضحى.

(قوله وندب أربع إلخ) ندبها هو الراجح كما جزم به في الغزنوية والحاوي والشرعة والمفتاح والتبيين وغيرها، وقيل لا تستحب، لما في صحيح البخاري من إنكار ابن عمر لها اهـ إسماعيل، وبسط الأدلة على استحبابها في شرح المنية، ويقرأ فيها سورتي الضحى كما في الشرعة أي سورة - والشمس - وسورة - والضحى - وظاهره الاقتصار عليهما، ولو صلاها أكثر من ركعتين.

(قوله من بعد الطلوع) عبارة شرح المنية من ارتفاع الشمس.

(قوله ووقتها المختار) أي الذي يختار ويرجح لفعلها وهذا عزاه في شرح المنية إلى الحاوي، وقال: لحديث زيد بن أرقم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: صلاة الأوابين حين ترمض الفصال، رواه مسلم. وترمض بفتح التاء والميم: أي تبرك من شدة الحر في أخفافها. اهـ.(۲۹۱-۴)

مطلب في ركعتي السفر

سفر پر جانے اور واپس آنے پر دو رکعت مستحب ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے سفر میں جانے کے وقت اور سفر سے واپسی کے وقت دو رکعت کو مستحب قرار دیا ہے، علامہ شامیؒ نے اسی مسئلہ کو حدیث سے مدلل کرنے کے لیے یہ مطلب قائم کیا ہے۔

اولاً حدیث کے ذریعہ مسئلہ کو مدلل فرمایا ہے، ثانیاً حدیث کی روشنی میں یہ واضح فرمایا ہے کہ سفر میں خروج وقدوم کے وقت کی دو رکعت کہاں پڑھی جائے گی؟

چنانچہ علامہ شامیؒ شرح منیہ کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ مطعم بن المقدام سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: **ماخلف أحد عند أهله أفضل من ركعتين يركعها عندهم حين يريد سفراً.** (کوئی آدمی اپنے اہل کے یہاں ان دو رکعتوں سے افضل چیز نہیں چھوڑتا جو دو رکعت ان کے پاس اس وقت پڑھتا ہے جب وہ سفر کا ارادہ کرتا ہے۔) (رواہ الطبرانی)

اور اسی طرح کعب بن مالکؓ سے مروی ہے **كان رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم **لا يقدم من السفر إلا نهارًا في الضحى فإذا قدم بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين ثم جلس فيه** (حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سفر سے چاشت کے وقت ہی تشریف لاتے تھے، پھر جب تشریف لاتے تو ابتداء مسجد سے کرتے تھے، پس مسجد میں دو رکعت نماز ادا فرماتے، پھر مسجد میں بیٹھ جاتے۔) (رواہ مسلم)

<u>سفر کی دو رکعات کہاں پڑھی جائیں؟</u>

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں مسلم اور طبرانی کی حدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سفر پر جانے کے وقت کی دو رکعت گھر میں اور سفر سے واپسی وقت کی دو رکعت مسجد میں ادا کی جائے گی، اور شافعیہ نے اس کی صراحت بھی فرمائی ہے۔

ومن المندوبات ركعتا السفر والقدوم منه.

مطلب في ركعتي السفر

(قوله ركعتا السفر والقدوم منه) عن مقطم بن المقدام قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - »ما خلف أحد عند أهله أفضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد سفرا« رواه الطبراني. وعن كعب بن مالك

»كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يقدم من السفر إلا نهارا في الضحى، فإذا قدم بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين ثم جلس فيه« رواه مسلم شرح المنية. ومفاده اختصاص صلاة ركعتي السفر بالبيت، وركعتي القدوم منه بالمسجد وبه صرح الشافعية. (۲۹۵-۴)

مطلب في صلاة الليل

صلاۃ اللیل کی فضیلت ومراد

علامہ شامیؒ نے مطلب ہذا میں صلوۃ اللیل کی فضیلت کو بیان کیا ہے، بعد ازاں صلوۃ اللیل سے کیا مراد ہے؟ اس کو واضح فرمایا ہے۔

فضیلت: صلوۃ اللیل صلوۃ النہار سے افضل ہے، جیسا کہ الجوہرۃ النیرۃ اور نور الایضاح میں مذکور ہے، اور آیات اور احادیث صلوۃ اللیل کی فضیلت کے بارے میں صریح ہے اور اس کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔ صحیح مسلم میں مرفوع روایت مذکور ہے کہ فرض نمازوں کے بعد افضل نماز صلوۃ اللیل ہے۔ طبرانی کی مرفوع روایت ہے کہ رات میں نماز پڑھنا ضروری ہے، اگر چہ بکری کو دوھنے کی بقدر ہو، اور صلوۃِ عشاء کے بعد جو نماز ہوگی وہ صلوۃ اللیل شمار ہوگی۔

صاحب بحر فرماتے ہیں: طبرانی کی حدیث میں مذکور یہ بات وما كان بعد الصلوة العشاء فهو من الليل اس پر دلالت کرتی ہے کہ صلوۃ اللیل کی سنت عشاء کے بعد قبل النوم نوافل پڑھنے سے بھی حاصل ہوگی۔

صلوۃ اللیل سے کیا مراد ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: صاحب بحر کی بیان کردہ تفصیل 'الحلبہ' میں مذکور ہے، البتہ الحلبہ میں کچھ بحث کے بعد مزید یہ تفصیل بھی ہے، کہ پھر یہ بات مخفی نہیں

کہ جس صلوۃ اللیل کی ترغیب دی گئی اور جس پر ابھارا گیا ہے وہ تہجد ہے، اور قاضی حسین شافعی نے ذکر کیا ہے کہ تہجد اصطلاح میں تطوع بعد النوم کو کہتے ہیں اور اس بات کی تائید معجم طبرانی میں مذکور حجاج بن عمرؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں: تم میں سے کوئی رات بھر صبح تک نماز پڑھ کر یہ گمان کرتا ہے کہ اس نے تہجد پڑھ لی، حالانکہ تہجد تو یہ ہے کہ آدمی سو کر اٹھنے کے بعد نماز پڑھے۔ اس حدیث کی سند میں ابن لہیعہ مختلف فیہ راوی ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ طبرانی کی پہلی حدیث راجح ہے اور اس لئے کہ وہ شارع کی جانب سے قولی صراحت ہے، برخلاف طبرانی کی حدیث ثانی قول شارع نہیں ہے اور طبرانی کی پہلی حدیث سے اس قول کی بھی نفی ہوتی ہے، جو امام احمد سے مروی ہے، کہ قیام اللیل مغرب سے طلوع فجر تک ہے۔

اب تک کی بحث کی خلاصہ یہ ہوا کہ صلوۃ اللیل کی فضیلت کے متعلق تین حدیثیں گذری، دو بحر کے حوالہ سے گذری، ایک صحیح مسلم کی، دوسری طبرانی کی، اور ایک حدیث طبرانی کی حلبہ کے حوالے۔ بحر میں مذکور طبرانی کی حدیث کی بنیاد پر صاحب بحر فرماتے ہیں کہ صلوۃ اللیل عشا کی نماز کے بعد قبل النوم نفل پڑھنے سے حاصل ہوگی۔ اور حلبہ میں مذکور تفصیل اور طبرانی کی حدیثِ ثانی سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ اللیل سے مراد تہجد ہے، اس لئے یہ فضیلت سو کر اٹھنے کے بعد نوافل پڑھنے سے ہی حاصل ہوگی۔ البتہ صاحبِ حلبہ نے طبرانی کی حدیث اول کو شارع کا صریح ارشاد ہونے کی وجہ راجح قرار دیا ہے اور اسی حدیث کے ذریعہ امام احمد کے قول کی نفی فرمائی ہے؛ امام احمد کا قول ہے کہ صلوۃ اللیل مغرب سے طلوع فجر تک ہے، اور طبرانی کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ اللیل عشا کے بعد سے ہے، لہٰذا اسی سے امام احمد کے قول کی نفی ہوتی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ اپنی رائے پیش کرتے ہیں، جو دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق پر مبنی ہے، طبرانی کی پہلی حدیث صلوۃ اللیل کے وقت کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ اس کا وقت عشا کی نماز کے بعد ہے، پس اگر کوئی شخص سو گیا، پھر عشا کی نماز سے پہلے نفل پڑھی تو اس سے صلوۃ الیل کی سنت کی فضیلت حاصل نہ ہوگی، حالانکہ دوسری حدیث کے مطابق یہ تطوع بعد النوم ہے، پس معلوم ہوا کہ طبرانی کی حدیث ثانی پہلی حدیث کی تفسیر ہوگی یعنی نماز عشا کے بعد، بعد النوم جو تطوع پڑھی جائے وہ صلوۃ اللیل ہوگی، اس کی چند وجوہات علامہ شامیؒ نے ذکر فرمائی ہیں:

(۱) دوسری کو پہلی کے لئے مفسر ثابت کرنا یہ زیادہ اولی ہے دونوں میں تعارض اور ترجیح کو ثابت کرنے سے، اس لئے کہ تعارض یا ترجیح ثابت کرنے کی صورت میں کسی ایک پر عمل ہوگا اور دوسری متروک ہوگی۔

(۲) دوسری حدیث کو تفسیر ماننا اس لئے ضروری ہے کہ وہ اصطلاح کے مطابق ہے۔(التطوع بعد النوم)

(۳) دوسری حدیث کو مفسر ماننے کا اسلوب اس لئے بھی اولی ہے کہ آیات اور احادیث کے اطلاق کا یہی مفہوم ہے، کہ صلوۃ اللیل سے مراد تطوع بعد النوم ہے۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ تہجد کا معنی نیند کو بہ تکلف زائل کرنا ہے، اور یہ سو کر اٹھنے کی صورت میں ہی متحقق ہوتا ہے، ہاں البتہ اتنا ضرور ہے کہ حدیث میں مذکور صلوۃ اللیل اور قیام اللیل کے الفاظ بہ نسبت تہجد کے زیادہ عام ہے، اور اسی عام معنی کے اعتبار سے امام احمد کے قول 'قیام اللیل من المغرب الی طلوع الفجر پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب بھی دیا ہے کہ امام احمدؒ نے جو قیام اللیل مغرب سے طلوع فجر تک فرمایا ہے وہ عام معنی کے اعتبار سے ہے۔

اس کے بعد تنبیہ کے عنوان سے علامہ شامیؒ نے دو باتیں اور بھی ذکر فرمائی ہیں: (۱) نیند سے بیدار ہوکر پڑھی جانے والی کوئی بھی نماز تہجد کے لئے کافی ہوگی، چاہے وہ قضا نماز ہو؛ نفل ہونا ضروری نہیں۔

(۲) حاوی قدسی اور دیگر کتب میں تہجد کو مستحب قرار دیا ہے، صاحب فتح القدیر کو سنت اور مستحب کے درمیان تردد ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مواظبت کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ نماز سنت ہو اور ایک جماعت اگرچہ تہجد کی نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے فرض مانتی ہے، مگر حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے کہ اس کی فرضیت منسوخ ہو چکی ہے، اس لئے اب یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں بھی نہ تھی اور جب اس پر مداومت فرمائی ہے تو امت کے لئے سنت ہوئی چاہئے اور اسی اعتبار سے حلبہ میں اس کے متعلق ہے: والاشبه أنه سنة.

مطلب في صلاة الليل.

(قوله وصلاة الليل) أقول: هي أفضل من صلاة النهار كما في الجوهرة ونور الإيضاح، وقد صرحت الآيات والأحاديث بفضلها والحث عليها. قال في البحر: فمنها ما في صحيح مسلم مرفوعا »أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل« وروى الطبراني مرفوعا »لا بد من صلاة الليل ولو حلب شاة، وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل« وهذا يفيد أن هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلاة العشاء قبل النوم. اهـ.

قلت: قد صرح بذلك في الحلبة، ثم قال فيها بعد كلام: ثم غير خاف أن صلاة الليل المحثوث عليها هي التهجد. وقد ذكر القاضي حسين من الشافعية أنه في الاصطلاح التطوع بعد النوم، وأيد بما في معجم الطبراني من حديث الحجاج بن عمرو - رضي الله عنه - قال »يحسب أحدكم إذا قام من الليل يصلي حتى يصبح أنه قد تهجد، إنما التهجد المرء يصلي الصلاة

بعد رقدة« غير أن في سنده ابن لهيعة وفيه مقال، لكن الظاهر رجحان حديث الطبراني الأول لأنه تشريع قولي من الشارع - صلى الله عليه وسلم - بخلاف هذا، وبه ينتفي ما عن أحمد من قوله قيام الليل من المغرب إلى طلوع الفجر اهـ ملخصا.

أقول: الظاهر أن حديث الطبراني الأول بيان لكون وقته بعد صلاة العشاء، حتى لو نام ثم تطوع قبلها لا يحصل السنة، فيكون حديث الطبراني الثاني مفسرا للأول، وهو أولى من إثبات التعارض والترجيح لأن فيه ترك العمل بأحدهما ولأنه يكون جاريا على الاصطلاح ولأنه المفهوم من إطلاق الآيات والأحاديث ولأن التهجد إزالة النوم بتكلف مثل: تأثم أي تحفظ عن الإثم؛ نعم صلاة الليل وقيام الليل أعم من التهجد، وبه يجاب عما أورد على قول الإمام أحمد هذا ما ظهر لي، والله أعلم.

[تنبيه]

ظاهر ما مر أن التهجد لا يحصل إلا بالتطوع؛ فلو نام بعد صلاة العشاء ثم قام فصلى فوائت لا يسمى تهجدا وتردد فيه بعض الشافعية.

قلت: والظاهر أن تقييده بالتطوع بناء على الغالب وأنه يحصل بأي صلاة كانت لقوله في الحديث المار »وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل« ثم اعلم أن ذكره صلاة الليل من المندوبات مشى عليه في الحاوي القدسي. وقد تردد المحقق في فتح القدير في كونه سنة أو مندوبا، لأن الأدلة القولية تفيد الندب؛ والمواظبة الفعلية تفيد السنية لأنه - صلى الله عليه وسلم - إذا واظب على تطوع يصير سنة؛ لكن هذا بناء على أنه كان تطوعا في حقه، وهو قول طائفة. وقالت طائفة: كان فرضا عليه فلا تفيد مواظبته عليه السنية في حقنا لكن صريح ما في مسلم وغيره عن عائشة أنه كان فريضة ثم نسخ، هذا خلاصة ما ذكره" ومفاده اعتماد السنية في حقنا لأنه صلى الله عليه وسلم - واظب عليه بعد نسخ الفرضية، ولذا قال في الحلبة: والأشبه أنه سنة (٢٩٨،٢٩٦-٢)

مطلب في احياء ليالي العيدين والنصف وعشر ذي الحجة ورمضان

مبارک راتوں میں عبادات کا بیان

علامہ حصکفیؒ نے مندوبات کو شمار کرواتے ہوئے یہ ذکر کیا ہے کہ صلوٰۃ مندوبہ میں یہ بھی ہے کہ عیدین کی راتوں کو اور نصف شعبان کی رات کو اور رمضان کے آخری عشرہ اور ذی الحجہ کی عشر اول کی راتوں کو زندہ رکھنا (یعنی ان راتوں میں جاگنا اور عبادت کرنا) بھی مندوبات میں سے ہے۔ اس مطلب میں اسی کا بیان ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ ماتن کے لیے وإحياء ليلة العيدين میں اولی یہ تھا کہ لیل کا کو بھی صیغۂ تثنیہ سے ليلتي العيدين، ذکر کرتے یعنی عید الفطر وعید الاضحیٰ کی راتیں۔

اور متن میں 'والنصف' سے مراد نصف شعبان کی رات کا احیاء ہے۔ اور 'والأول' سے مراد ذی الحجہ کے عشر اول کی راتیں ہیں۔

ان راتوں کی فضیلت کے متعلق علامہ شرنبلالی نے 'الامداد' میں تفصیل سے بیان فرمایا ہے، فراجعہ۔

احیاء اللیل سے کیا مراد ہے؟

'احیاء اللیل' سے یا تو پوری رات جاگنا یا رات کے اکثر حصہ یا بعض حصہ میں کا جاگنا مراد ہوگا، اس سلسلے میں علامہ شامیؒ نے چند اقوال نقل فرمائے ہیں:

(۱) بعض متقدمین یعنی امام جعفر محمد بن علیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے احیاء اللیل کی تفسیر نصف اللیل سے فرمائی ہے اور فرمایا کہ جس نے نصف رات کا احیاء کیا اس نے پوری رات کا احیاء کیا۔

(۲) حلبہ میں مذکور ہے کہ حدیث کے اطلاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ استیعاب

مراد ہے۔یعنی پوری رات عبادت کرنے سے احیاء اللیل کا ثواب حاصل ہوگا۔

(۳) لیکن صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت منقول ہے، وہ فرماتی ہیں: مجھے نہیں معلوم کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کسی رات صبح تک قیام کیا ہو، لہٰذا احیاء سے مراد استیعاب نہیں ہوگا، البتہ رات کا اکثر یا نصف حصہ قیام کرنا ہوگا، لیکن اکثر اور نصف میں سے 'اکثر' ہی حقیقت کے زیادہ قریب ہوگا، یعنی رات کا اکثر حصہ قیام کرنا ہی مراد لیا جائے گا، ہاں اگر کوئی دلیل ایسی قائم ہو جاتی ہے، جس سے نصف کے معنی کو مقدم کیا جائے، تو نصف اکثر سے مقدم ہوگا۔

(۴۔۵) آخری دونوں قول آگے مذکور امداد کی عبارت سے مستفاد ہے، کما سیأتی۔

احیاء اللیل میں کون سی عبادت کی جائے؟

آگے علامہ شامیؒ فرمانا چاہتے ہیں کہ ان راتوں میں جاگ کر کون سی عبادت کرنے سے قیام اللیل کی فضیلت حاصل ہوگی؟ چنانچہ الامداد کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ:

کسی مخصوص عدد کے بغیر تنہا نفل پڑھنے سے قیام اللیل حاصل ہو جائے گا، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'فرادی' کی قید اسلئے بڑھائی کیوں کہ الامداد کے متن میں آگے مذکور ہے کہ ان راتوں میں احیاء اللیل کے واسطہ مساجد میں اجتماع مکروہ ہے۔

اسی طرح یہ فضیلت قرآن وحدیث کی تلاوت اور ان کی سماعت، تسبیح، ثنا، نیز نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود شریف پڑھنے سے بھی حاصل ہو جائے گی، اور یہ فضیلت رات کے اکثر حصہ سے بھی حاصل ہو جائے گی۔اور بعض نے کہا ہے ایک گھڑی سے بھی حاصل ہو جائے گی۔(گویا یہ احیاء کی مقدار کا قول رابع ہے)۔اور حضرت ابن

عباسؓ سے مروی ہے کہ عشاء با جماعت پڑھنے سے اور صبح کی نماز با جماعت پڑھنے کے عزم سے بھی حاصل ہو جائے گی، جیسا کہ عیدین کی دونوں راتوں کے احیاء کے بارے میں علماء نے کہا ہے (گویا یہ مقدار احیاء کا قول خامس ہوا)۔

چنانچہ صحیح مسلم کی روایت ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جس نے عشاء با جماعت پڑھی تو گویا اس نے نصف رات کا قیام کیا، اور جس نے صبح کی نماز با جماعت پڑھی گویا اس نے ساری رات قیام کیا۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ ان راتوں میں مطلق نماز پڑھنے سے نیز قرآن و حدیث کی تلاوت وسماعت، تسبیح، ثنا، درود وغیرہ پڑھنے سے بھی قیام اللیل کی فضیلت حاصل ہو جائے گی؛ نیز اگر کوئی شخص عشاء با جماعت اور فجر با جماعت پڑھے اور کچھ نہ کرے تو بھی قیام اللیل کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم

وإحياء ليلة العيدين، والنصف من شعبان، والعشر الأخير من رمضان، والأول من ذي الحجة، ويكون بكل عبادة تعم الليل أو أكثره.

مطلب في إحياء ليالي العيدين والنصف وعشر الحجة ورمضان

(قوله وإحياء ليلة العيدين) الأولى ليلتي بالتثنية: أي ليلة عيد الفطر، وليلة عيد الأضحى.(قوله والنصف) أي وإحياء ليلة النصف من شعبان.(قوله والأول) أي وليالي العشر الأول إلخ. وقد بسط الشرنبلالي في الإمداد ما جاء في فضل هذه الليالي كلها فراجعه.

(قوله ويكون بكل عبادة تعم الليل أو أكثره) نقل عن بعض المتقدمين، قيل هو الإمام أبو جعفر محمد بن علي أنه فسر ذلك بنصف الليل وقال " من أحيا نصف الليل فقد أحيا الليل " وذكر في الحلبة أن الظاهر من إطلاق الأحاديث الاستيعاب، لكن في صحيح مسلم عن عائشة قالت " ما أعلمه - صلى الله عليه وسلم - قام ليلة حتى الصباح " فيترجح إرادة الأكثر أو

النصف، لكن الأكثر أقرب إلى الحقيقة ما لم يثبت ما يقتضي تقديم النصف. اهـ. وفي الإمداد: ويحصل القيام بالصلاة نفلا فرادى من غير عدد مخصوص، وبقراءة القرآن، والأحاديث وسماعها، وبالتسبيح والثناء، والصلاة والسلام على النبي -صلى الله عليه وسلم- الحاصل ذلك في معظم الليل وقيل بساعة منه. وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - بصلاة العشاء جماعة، والعزم على صلاة الصبح جماعة، كما قالوه في إحياء ليلتي العيدين. وفي صحيح مسلم قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - »من صلى العشاء في جماعة فكأنما قام نصف الليل، ومن صلى الصبح في جماعة فكأنما قام الليل كله«. اهـ.

[تتمة] أشار بقوله فرادى إلى ما ذكره بعد في متنه من قوله ويكره الاجتماع على إحياء ليلة من هذه الليالي في المساجد، وتمامه في شرحه، وصرح بكراهة ذلك في الحاوي القدسي. قال: وما روي من الصلوات في هذه الأوقات يصلى فرادى غير التراويح. (۴، ۳۰۲، ۳۰۴-۴)

مطلب في صلاة الرغائب

صلاۃ الرغائب کیا ہے؟

رجب کے مہینہ میں ایک بدعت ’صلاۃ الرغائب‘ کے نام سے لوگوں میں مروّج ہے، اور وہ یہ ہے کہ بعض لوگ مثلاً اہل روم وغیرہ ماہِ رجب کے پہلے ہفتہ میں جمعرات کے دن کا روزہ رکھتے ہیں اور جمعہ کی رات کو مغرب اور عشا کے درمیان بارہ رکعت نماز بطورِ نفل ادا کرتے ہیں اور اسے سنت گمان کرتے ہیں، اور اس کے لئے جمع بھی ہوتے ہیں، علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں اسی کا حکم بیان فرمایا ہے۔

چنانچہ بحر کے حوالہ سے فرماتے ہیں وہ صلاۃ الرغائب جو رجب کے اول جمعہ میں پڑھی جاتی ہے، اس کے لئے جمع یا اکٹھا ہونا مکروہ ہوگا اور اس کا بدعت ہونا واضح ہے، اور اہل روم جو اس کی نذر ماننے کا حیلہ کرتے ہیں تاکہ نفل اور کراہت سے نکل

جائے یہ حیلہ بھی باطل ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کے بزازیہ میں صراحتاً اس کی کراہت مذکور ہے، اور شارح علامہ حصکفیؒ نے بھی باب کے اخیر میں اس کی صراحت فرمائی ہے، اس کے متعلق المنیہ کے دونوں شارحین نے تفصیلی گفتگو کی ہے، اور اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ صلاۃ الرغائب کے متعلق جو کچھ روایات نقل کی جاتی ہیں وہ سراسر باطل اور موضوع ہیں، نیز حلبہ میں خصوصاً اس کے متعلق طویل کلام ذکر کیا گیا ہے، اور علامہ نور الدین مقدسی کی اس بارے میں عمدہ تصنیف ہے، جس کا نام **ردع الراغب عن صلاۃ الرغائب** ہے، اس میں انہوں نے مذاہبِ اربع کے متقدمین ومتأخرین کے اکثر اقوال کو جمع کیا ہے۔

مطلب في صلاة الرغائب

قال في البحر: ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التي تفعل في رجب في أولى جمعة منه وأنها بدعة، وما يحتاله أهل الروم من نذرها لتخرج عن النفل والكراهة فباطل اهـ.

قلت: وصرح بذلك في البزازية كما سيذكره الشارح آخر الباب، وقد بسط الكلام عليها شارحا المنية، وصرحا بأن ما روي فيها باطل موضوع، وبسطا الكلام فيها خصوصا في الحلبة وللعلامة نور الدين المقدسي فيها تصنيف حسن سماه ردع الراغب، عن صلاة الرغائب، أحاط فيه بغالب كلام المتقدمين والمتأخرين من علماء المذاهب الأربعة. (۴-۳۰۴)

مطلب في ركعتي الاستخارة

استخارہ کا طریقہ

استخارہ کے معنی خیر کی طلب اور جستجو کے ہے: **والاستخارة لغةً طلب الخير في الشيئ۔**

اس کا اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی کے مترادف ہی ہے یعنی جن جائز امور میں کرنے اور نہ کرنے کے سلسلہ میں تردد ہو ان کے متعلق اللہ تعالی سے دعا کرنا کہ خیر کی صورت پر اطمینان ہو جائے۔(قاموس الفقہ: ۱۰۶/۲)

علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ مندوبات میں سے ایک صلاۃ استخارہ بھی ہے، اور اس مطلب میں اسی کے متعلق مختلف امور کو علامہ شامی نے واضح فرمایا ہے۔

اولاً اس کی فضیلت اور طریقہ بیان فرمایا ہے، بعد ازاں اس کے کچھ فوائد ذکر فرماتے ہیں۔

شرح منیۃ کے حوالہ سے فضیلت وطریقۂ استخارہ کے متعلق حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث ذکر کرتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہمیں تمام امور میں استخارہ کی ایسی تعلیم دیا کرتے جیسا کہ ہمیں قرآن کی سورۃ کی تعلیم دیا کرتے تھے، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے تھے کہ اگر تم میں سے کوئی کسی امر کا ارادہ کرے تو فرضوں کے علاوہ دو رکعت پڑھے، پھر یوں دعا کرے:

اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ، فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ، اَللّٰهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هٰذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِيْ دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِيْ أَوْ قَالَ عَاجِلِ اَمْرِى و اٰجِلِهٖ فَاقْدِرْهُ لِيْ وَيَسِّرْهُ لِيْ ثُمَّ بَارِكْ لِيْ فِيْهِ وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِيْ فِي دِينِيْ وَمَعَاشِيْ وَعَاقِبَةِ أَمْرِيْ اَوْ قَالَ عَاجِلِ اَمْرِى و اٰجِلِهٖ فَاصْرِفْهُ عَنِّيْ وَاصْرِفْنِي عَنْهُ وَاَقْدِرْ لِيَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ رَضِّنِيْ بِهٖ۔

اور اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اپنی حاجت کا ذکر کرے (**رواہ الجماعۃ إلا مسلماً**)

آگے علامہ شامیؒ نے اس کے چند فوائد ذکر فرمائے ہیں:

(۱) دعا میں مذکور فَاقْدِرْهُ کو دال کے کسرہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں اس کے معنی ہیں: اس کا میرے لیے فیصلہ کر دے، اور اس کو میرے لئے مہیا کر دے۔

(۲) أو قال عاجل أمری، یہ راوی کا شک ہے، اور علماء نے فرمایا ہے کہ دونوں کو جمع کرے اور یوں کہے: وَعَاقِبَةِ امری وعاجله واٰجله۔

(۳) طحطاوی میں ہے: ’ہذا الأمر کی جگہ اپنی حاجت کا ذکر کرے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ هذا الأمر کے بعد وهو كذا و كذا؛ یعنی وہ امور یہ یہ ہیں، کہتے ہوئے ان کا ذکر کرے۔

(۴) علماء نے کہا ہے کہ استخارہ حج وغیرہ عبادت میں فقط وقت کی تعیین کے لئے ہوگا۔ عمدۃ الفقہ میں ہے کہ حج وغیرہ دیگر عبادات اور نیک کاموں میں یعنی فرض، واجب، سنت، مستحب کے کرنے اور حرام ومکروہ کے چھوڑنے کے لئے استخارہ نہ کرے، یعنی اس طرح نہیں کرنا چاہئے کہ یہ کام کروں یا نہ کروں، ’در کار خیر حاجت استخارہ نیست‘؛ البتہ تعیینِ وقت وحاجتِ مخصوص کے لئے ان میں استخارہ کرسکتا ہے، مثلاً حج وغیرہ کے لئے سفر خشکی میں کرے یا دریا میں۔ (عمدۃ الفقہ: ۲/ ۱۶۵)

(۵) الحلبہ میں ہے مستحب یہ ہے کہ اس دعا کا افتتاح واختتام حمد وصلوۃ سے کرے۔

(٦) الاذکار (النووی) میں ہے کہ پہلی رکعت میں سورۂ کافرون اور دوسری رکعت میں سورت اخلاص کی تلاوت کرے اور بعض سلف صالحین سے مروی ہے کہ:

پہلی رکعت میں سورۂ کافرون کے ساتھ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ﴿ مَا

كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ (القصص:٦٨، ٦٩)

اور دوسری رکعت میں سورۂ اخلاص کے ساتھ وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَّكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَّعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِينًا (احزاب:٣٦) کو زائد کر کے پڑھے۔

(۷) اور بہتر یہ ہے کہ سات دفعہ تک استخارہ کی تکرار کرے، کیوں کہ ابن السنی نے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اے انس! جب تو کسی کام کا قصد کرے پس اس کے لئے اللہ سے سات مرتبہ استخارہ کر پھر دیکھ جو کچھ تیرے دل میں القاء ہو؛ پس اسی میں تیرے لئے بہتری ہوگی۔

(۸) اور اگر نماز پڑھنا اس کے لئے دشوار ہو، تو دعا کر کے استخارہ کر لے، ایک روایت میں یہ مختصر استخارہ منقول ہے کہ اگر جلدی میں ہو تو یہ پڑھ لیا کرے: اللهم خر لي واختر لي ولا تكلني إلى اختياري'' (عمدۃ الفقہ: ۲/ ۱۶۵)

(۹) شرح الشرعہ میں مذکورہ ہے بعض مشائخ سے منقول ہے کہ یہ دعا پڑھنے کے بعد باوضو قبلہ رخ ہو کر سو جائے، پھر اگر خواب میں سفیدی یا سبزہ دیکھے تو سمجھ لے یہ کام اچھا ہے، اور اگر خواب میں سیاہی یا سرخی دیکھے تو سمجھ لے کہ اس میں شر اور برائی کا پہلو ہے۔ مناسب یہی ہے کہ اس کام سے اجتناب کرے۔

مطلب في ركعتي الاستخارة.

(قوله ومنها ركعتا الاستخارة) عن: جابر بن عبد الله قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا

السورة من القرآن يقول إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب. اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله، فاقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به، قال ويسمي حاجته، رواه الجماعة إلا مسلما شرح المنية.

[تتميم] معنى فاقدره اقضه لي وهيئه، وهو بكسر الدال وبضمها، وقوله »أو قال عاجل أمري« شك من الراوي. قالوا: وينبغي أن يجمع بينهما فيقول " وعاقبة أمري وعاجله وآجله " وقوله: ويسمي حاجته، قال ط: أي بدل قوله: هذا الأمر. اهـ.

قلت: أو يقول بعده وهو كذا وكذا، وقالوا الاستخارة في الحج ونحوه تحمل على تعيين الوقت.

وفي الحلبة: ويستحب افتتاح هذا الدعاء وختمه بالحمدلة والصلاة. وفي الأذكار أنه يقرأ في الركعة الأولى الكافرون، وفي الثانية الإخلاص. اهـ. وعن بعض السلف أنه يزيد في الأولى : وربك يخلق ما يشاء ويختار. القصص: 68 إلى قوله :يعلنون. القصص: 69- وفي الثانية :وما كان لمؤمن ولا مؤمنة. الأحزاب: 36 الآية. وينبغي أن يكررها سبعا، لما روى ابن السني :يا أنس إذا هممت بأمر فاستخر ربك فيه سبع مرات، ثم انظر إلى الذي سبق إلى قلبك فإن الخير فيه. ولو تعذرت عليه الصلاة استخار بالدعاء اهـ ملخصا. وفي شرح الشرعة: المسموع من المشايخ أنه ينبغي أن ينام على طهارة مستقبل القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور، فإن رأى فى منامه بياضا أو خضرة فذلك الأمر خير، وإن رأى فيه سوادا أو حمرة فهو شر ينبغي أن يجتنب اهـ. (۳۰۶،۳۰۵-۴)

مطلب: صلاۃ التسبیح

صلاۃ التسبیح کا بیان

آپ صلّی اللہ علیہ وسلم سے جن نفل نمازوں کی بابت خصوصی ترغیب منقول ہے، ان میں ایک صلاۃ التسبیح ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ صلّی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ ہو سکے تو اسے آپ ہر دن پڑھیں، ورنہ ہر جمعہ کو پڑھ لیا کریں، ایسا بھی نہ ہو سکے تو مہینے میں ایک دن۔ یہ بھی دشوار ہو تو سال میں ایک دفعہ، اور یہ بھی نہ کر سکیں تو عمر میں ایک بار۔ پھر آپ صلّی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز کی فضیلت بیان فرمائی کہ اس سے اول و آخر، نئے، پرانے، دانستہ نا دانستہ، چھوٹے بڑے، اور چھپے و علانیہ سارے گناہ معاف ہو جائیں گے۔
(قاموس الفقہ ۴/۲۸۱/ ابوداؤد ج ۱ ص ۱۸۳)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ صلاۃ التسبیح کی چار رکعت ہیں، تین سو ۳۰۰ تسبیحات کے ساتھ، اور اسکی بڑی فضیلت وارد ہوئی ہے۔

علامہ شامی نے مذکورہ مطلب میں صلاۃ التسبیح کی فضیلت، اس کی ادائیگی کے دو طریقوں کی وضاحت، اور اس کے متعلق چند احکام کی وضاحت فرمائی ہے۔

چنانچہ علامہ شامی قنیۃ کے حوالے سے ماتن کے قول کی وضاحت فرماتے ہوئے ذکر کرتے ہیں کہ صلاۃ التسبیح مکروہ وقت کے علاوہ ہر وقت پڑھ سکتے ہیں، صلاۃ التسبیح رات دن میں ایک بار پڑھنی چاہیے، اور اگر یہ دشوار ہو تو ہر ہفتے میں ایک بار، اور اگر یہ بھی دشوار ہو تو مہینے میں ایک بار، اور اگر یہ بھی دشوار ہو تو عمر میں ایک بار ضرور پڑھنی چاہیے۔

حدیث سے ثبوت

صلاۃ التسبیح سے متعلق وارد حدیثیں کثرتِ طرق کی وجہ سے حسن درجہ کی ہیں، صلاۃ التسبیح پڑھنے کا ثواب غیر متناہی یعنی بے حدّ وحساب ہے، چنانچہ صلاۃ التسبیح کے متعلق بعض محققین نے فرمایا ہے کہ جو شخص اس کی فضیلت پر کان نہیں دھرتا اور اسے ترک کرتا ہے تو ایسا شخص دین کے معاملے میں سستی وکاہلی کا مظاہرہ کرنے والا ہے۔

صلاۃ التسبیح کے مستحب ہونے کے بارے میں یہ طعن کیا جاتا ہے کہ اس میں نماز کے طریقے کو تبدیل کیا جاتا ہے، اور یہ طعن اس وجہ سے آیا ہے کہ کیونکہ اس حدیث کے بعض طرق میں ضعف ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ گرچہ بعض طرق میں ضعف ہے، لیکن کثرت طرق کی وجہ سے یہ حدیث درجۂ حسن کو پہنچ گئی ہے، پس یہ طریقہ بھی حدیث سے ثابت مانا جائے گا اور اس پر اعتراض قابل اعتبار نہ ہوگا۔

طریقہ صلاۃ التسبیح

صلاۃ التسبیح کی چار رکعت ایک سلام کے ساتھ یا دو سلام کے ساتھ ادا کی جائے گی۔ اور اس میں یہ تسبیح: **سبحان اللہ والحمدللہ ولا إلہ إلا اللہ واللہ أکبر** اور ایک روایت کے مطابق **ولا حول ولا قوۃ إلا باللہ** کی زیادتی کے ساتھ، تین سو ۳۰۰ مرتبہ پڑھے گا، اور ہر رکعت میں پچھتر ۷۵ مرتبہ یہ تسبیح پڑھے گا، اسطرح کہ:

اوّلاً ثنا پڑھنے کے بعد پندرہ مرتبہ یہ تسبیح پڑھے، پھر اس کے بعد حسب دستور اپنی قرأت مکمل کرے پھر قیام ہی میں رکوع میں جانے سے پہلے یہ کلمات تسبیح دس بار پڑھے۔

پھر رکوع کرے اور رکوع کی تسبیح کے بعد دس مرتبہ پڑھے۔

پھر رکوع سے اٹھنے کے بعد قومہ میں تحمید کے بعد دس مرتبہ پڑھے۔

پھر دونوں سجدوں میں سجدہ کی تسبیح کے بعد دس مرتبہ پڑھے۔

پھر دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ میں دس مرتبہ پڑھے۔

اس طرح ہر رکعت میں ثناء کے بعد قرأت سے پہلے پندرہ مرتبہ، اور قرأت کے بعد رکوع میں جانے سے پہلے دس بار پھر رکوع میں، قومہ، دو سجدوں میں، جلسہ میں، دس دس مرتبہ پڑھے۔ اس طرح ہر رکعت میں پچہتر ۷۵ اور چار رکعت میں تین سو مرتبہ یہ کلمات تسبیح پڑھے۔

یہ وہ طریقہ ہے جس کو ترمذی نے اپنی جامع الترمذی میں عبداللہ بن مبارک سے نقل فرمایا ہے۔ عبداللہ بن مبارک امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں اور علم و عمل، زہد و ورع میں انکے مشارک ہیں۔

شامیؒ فرماتے ہیں صاحبِ قنیہ نے صرف اسی طریقہ پر اکتفاء کرتے ہوئے آگے فرمایا ہے کہ دونوں روایتوں میں سے مختار یہی ہے۔

صلاۃ التسبیح کا دوسرا طریقہ

اور دوسری صورت یہ ہے کہ قیام میں قرأت کے بعد پندرہ دفعہ پر اکتفاء کرے اور جو دس دفعہ کی تسبیح باقی رہ گئی ہے، وہ اسے دوسرے سجدے سے سر اُٹھانے کے بعد بجالائے، اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہوگی۔

پہلی رکعت میں قرات کے بعد پندرہ بار کلماتِ تسبیح پڑھے۔

رکوع میں تسبیح کے بعد دس بار، رکوع سے اٹھنے کے بعد دس بار، پہلے سجدہ میں دس مرتبہ، دو سجدوں کے درمیان دس بار، دوسرے سجدے میں دس بار، دوسرے سجدے کے بعد بیٹھ کر یعنی جلسہء استراحت کر کے دس بار۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس طریقہ کو الحاوی القدسی، الحلبہ اور البحر میں ذکر

کیا گیا ہے، اور اس طریقہ کی جو حدیث ہے وہ زیادہ مشہور ہے، لیکن صاحب شرح منیہ فرماتے ہیں کہ ابن مبارک کا ذکر کردہ طریقہ جسکو مختصر البحر میں ذکر کیا گیا ہے، وہ ہمارے مذہب کے زیادہ موافق ہے، اس لیے کہ اس طریقہ میں جلسہ استراحت کی ضرورت نہیں پڑتی، اور جلسۂ استراحت احناف کے نزدیک مکروہ ہے۔

آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ اسی وجہ سے قنیہ میں ابن مبارک کے طریقہ کو اختیار کیا گیا ہے۔

لیکن جس حدیث سے صلاۃ التسبیح کا اثبات ہوتا ہے اس سے اس میں جلسہ استراحت ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا اس نماز میں جلسہ استراحت کی یہ شکل مکروہ نہ ہوگی، اس لئے مناسب یہ ہے کہ کبھی یہ طریقہ اور کبھی وہ طریقہ اختیار کرے۔

آگے علامہ شامی صلاۃ التسبیح کے متعلق دیگر چند امور کی وضاحت فرما رہے ہیں۔

ان رکعتوں میں کونسی سورت پڑھی جائے؟

(۱) فرماتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ کو اس نماز کی کوئی سورت معلوم ہے؟ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سورۂ تکاثر، العصر، الکافرون، الاخلاص، پڑھی جائے۔

اور بعض علماء نے فرمایا کہ افضل یہ ہے کہ الحدید، الحشر، الصّف، التغابن، جیسی سورتیں پڑھی جائیں، اسم میں مناسبت کی وجہ سے یعنی یہ نماز بھی تسبیح ہے اور یہ سورتیں بھی تسبیح سے شروع ہوتی ہیں۔

(۲) یہ نماز کب پڑھنی چاہیے؟ اسکے متعلق 'المعلیٰ' میں ہے کہ اس کو ظہر سے پہلے ادا کرے۔

(۳) ہندیہ میں 'مضمرات' سے منقول ہے کہ ابن مبارک سے سوال کیا گیا کہ اگر اس نماز میں سہو واقع ہو تو کیا سہو کے دونوں سجدوں میں دس دس بار پڑھے گا؟

تو حضرت ابنِ مبارک نے جواب دیا کہ نہیں، اس لیے کہ یہ تین سو تسبیحات پر مشتمل ہے۔

(۴) ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر سہو کی وجہ سے محلِ معین میں پڑھنے کے مقدار میں کمی کر دے یا ترک ہو جائے تو دوسرے محل میں ان تسبیحات کو پڑھ لے تا کہ مطلوبہ عدد مکمل ہو جائے۔

(۵) علامہ شامی فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بات سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اسے یہ اجازت نہیں کہ اس محل کی طرف رجوع کرے جہاں سے وہ بھولا تھا اور یہ بات ظاہر ہے، لہٰذا بہتر یہی ہے کہ جیسا کہ بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ اس کے بعد جو دوسرا موقع تسبیح کا آئے وہاں پڑھ لے۔ مثلاً اگر قیام میں رکوع سے پہلے تسبیح پڑھنا بھول گیا اور رکوع میں یاد آیا تو رکوع میں پڑھ لے، اس طرح اگر قومہ میں بھول گیا تو سجدہ میں پڑھ لے، لیکن اگر رکوع میں بھول گیا تو اسے قومہ میں نہ پڑھے، بلکہ اسے بھی سجدہ میں پڑھے؛ کیوں کہ قومہ مختصر جزء ہے۔ شامی فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں اسی طرح پہلے سجدہ کی تسبیح اگر بھول جاتا ہے تو اسے دوسرے سجدہ میں ادا کرے، نہ کہ جلسہ میں؛ کیوں کہ جلسہ کی طوالت اصحابِ حنفیہ کے نزدیک غیر مشروع ہے جیسا کہ واجبات میں گزرا۔

(۶) قنیہ میں ہے کہ اگر دل میں تسبیحات گننے پر قادر ہو تو کلماتِ تسبیح کو انگلیوں پر شمار نہ کرے، اور اگر اس کی قدرت نہ ہو تو انگلیوں کو دبا کر شمار کرے، اس طرح کہ دس مرتبہ کے لئے دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ایک دوسرے کے بعد دبائے، اور

پندرہ مرتبہ کے لئے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں ایک مرتبہ دبائے اور ایک ہاتھ کی انگلیاں ایک مرتبہ ڈھیلی کرلے۔

(۷)شامی فرماتے ہیں کہ میں نے ابن طولون دمشقی کا ایک مخطوطہ رسالہ دیکھا جسکا نام ثمر الترشیح فی صلاۃ التسبیح ہے۔جس میں وہ حضرت ابنِ عباس کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ تشہد کے بعد سلام سے پہلے یہ دعا پڑھے۔

اللهم إني أسألك توفيق أهل الهدى، وأعمال أهل اليقين، ومناصحة أهل التوبة، وعزم أهل الصبر ، وجد أهل الخشية، وطلب أهل الرغبة، وتعبد أهل الورع، وعرفان أهل العلم حتى أخافك، اللهم إني أسألك مخافة تحجزني عن معاصيك حتى أعمل بطاعتك عملاً أستحق به رضاك، وحتى أناصحك بالتوبة خوفاً منك، وحتى أخلص لك النصيحة حباً لك، وحتى أتوكل عليك في الأمور حسن ظن بك، سبحان خالق النور اهـ.

وأربع صلاة التسبيح بثلاثمائة تسبيحة، وفضلها عظيم.

مطلب في صلاة التسبيح.

(قوله وأربع صلاة التسبيح إلخ) يفعلها في كل وقت لا كراهة فيه، أو في كل يوم أو ليلة مرة، وإلا ففي كل أسبوع أو جمعة أو شهر أو العمر، وحديثها حسن لكثرة طرقه. ووهم من زعم وضعه، وفيها ثواب لا يتناهى ومن ثم قال بعض المحققين: لا يسمع بعظيم فضلها ويتركها إلا متهاون بالدين، والطعن في ندبها بأن فيها تغييرا لنظم الصلاة إنما يأتي على ضعف حديثها فإذا ارتقى إلى درجة الحسن أثبتها وإن كان فيها ذلك، وهي أربع بتسليمة أو تسليمتين، يقول فيها ثلثمائة مرة »سبحان الله، والحمد لله ولا إله إلا الله، والله أكبر« وفي رواية زيادة »ولا حول ولا قوة إلا بالله« يقول ذلك في كل ركعة خمسة وسبعين مرة؛ فبعد الثناء خمسة عشر، ثم بعد القراءة وفي ركوعه، والرفع منه، وكل من السجدتين، وفي الجلسة بينهما عشرا عشرا بعد

تسبيح الركوع والسجود، وهذه الكيفية هي التي رواها الترمذي في جامعه عن عبد الله بن المبارك أحد أصحاب أبي حنيفة الذي شاركه في العلم والزهد والورع، وعليها اقتصر في القنية وقال إنها المختار من الروايتين. والرواية الثانية: أن يقتصر في القيام على خمسة عشر مرة بعد القراءة، والعشرة الباقية يأتي بها بعد الرفع من السجدة الثانية، واقتصر عليها في الحاوي القدسي والحلبة والبحر، وحديثها أشهر، لكن قال في شرح المنية: إن الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر، وهي الموافقة لمذهبنا لعدم الاحتياج فيها إلى جلسة الاستراحة إذ هي مكروهة عندنا. اهـ.

قلت: ولعله اختارها في القنية لهذا، لكن علمت أن ثبوت حديثها يثبتها وإن كان فيها ذلك، فالذي ينبغي فعل هذه مرة وهذه مرة.

[تتمة] قيل لابن عباس: هل تعلم لهذه الصلاة سورة قال: التكاثر والعصر والكافرون والإخلاص. وقال بعضهم: الأفضل نحو الحديد والحشر والصف والتغابن للمناسبة في الاسم. وفي رواية عن ابن المبارك: يبدأ بتسبيح الركوع والسجود ثم بالتسبيحات المتقدمة. وقال المعلى: يصليها قبل الظهر هندية عن المضمرات. وقيل لابن المبارك: لو سها فسجد هل يسبح عشرا عشرا قال: لا إنما هي ثلثمائة تسبيحة. قال الملا علي في شرح المشكاة: مفهومه أنه إن سها ونقص عددا من محل معين، يأتي به في محل آخر تكملة للعدد المطلوب اهـ.

قلت: واستفيد أنه ليس له الرجوع إلى المحل الذي سها فيه وهو ظاهر، وينبغي كما قال بعض الشافعية أن يأتي بما ترك فيما يليه إن كان غير قصير فتسبيح الاعتدال يأتي به في السجود، أما تسبيح الركوع فيأتي به في السجود أيضا لا في الاعتدال لأنه قصير.

قلت: وكذا تسبيح السجدة الأولى يأتي به في الثانية لا في الجلسة لأن تطويلها غير مشروع عندنا على ما مر في الواجبات. وفي القنية: لا يعد التسبيحات بالأصابع إن قدر أن يحفظ بالقلب وإلا يغمز الأصابع. ورأيت

للعلامة ابن طولون الدمشقي الحنفي رسالة سماها [ثمر الترشيح في صلاة التسبيح] بخطه أسند فيها عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما -: أنه يقال فيها بعد التشهد قبل السلام: اللهم إني أسألك توفيق أهل الهدى، وأعمال أهل اليقين، ومناصحة أهل التوبة، وعزم أهل الصبر، وجد أهل الخشية، وطلب أهل الرغبة، وتعبد أهل الورع، وعرفان أهل العلم حتى أخافك. اللهم إني أسألك مخافة تحجزني عن معاصيك حتى أعمل بطاعتك؛ وعملا أستحق به رضاك، حتى أناصحك بالتوبة خوفا منك، وحتى أخلص لك النصيحة حبا لك، وحتى أتوكل عليك في الأمور حسن ظن بك، سبحان خالق النور". اهـ. (۳۰۹،۳۰۶-۴)

مطلب في صلاة الحاجة

صلاۃ حاجت:

صلاۃِ حاجت کا شمار بھی مندوبات میں ہے۔

جب کوئی حاجت اور ضرورت پیش آئے تو خواہ وہ حاجت بلا واسطہ اللہ تعالیٰ سے ہو یا بالواسطہ یعنی کسی بندے سے اس کا پورا ہونا تعلق رکھتا ہو، تو آدمی کے لئے مستحب ہے کہ اچھی طرح وضوء کر کے دو رکعت نماز پڑھے، بعض کتب میں چار رکعت کی روایت ہے، اور لکھا ہے کہ ان کو عشا کے بعد پڑھے اور اس کے متعلق جو دعا مذکور ہے وہ پڑھے، اور اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجت کا سوال کرے۔ انشاء اللہ حاجت روا ہوگی۔ (عمدۃ الفقہ: ۲/ ۱۶۵)

علامہ شامیؒ مذکورہ مطلب کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ 'الاحکام' میں شیخ اسماعیل نے ذکر کیا ہے کہ مندوبات میں سے نمازِ حاجت ہے، اس کا ذکر التجنیس، الملتقط، خزانۃ الفتاوی اور بے شمار فتاوی، الحاوی القدسی اور شرح منیہ میں ہے۔

البتہ الحاوی القدسی میں یہ مذکور ہے کہ صلاۃ حاجت بارہ رکعت ہیں، اور ان

بارہ رکعت کی ایسی کیفیت بیان کی ہے جس میں بہت سی باتیں قابل اعتراض ہیں۔

تجنیس میں مذکور تفصیل یہ ہے کہ صلاۃِ حاجت بعد العشاء چار رکعت ہیں اور حدیثِ مرفوع کے اعتبار سے پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ ایک مرتبہ اور آیۃ الکرسی تین بار پڑھے، اور بقیہ تین رکعتوں میں سورۂ فاتحہ، اخلاص اور معوذتین ایک ایک بار پڑھے، تو یہ چار رکعت اس نماز کے لئے ان چار رکعت کی طرح ہو جائے گی جو لیلۃ القدر میں پڑھی جائیں۔

یہ نماز حاجت روائی کے لئے مجرب ہے، بقول شیخ اسماعیل ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ نماز پڑھی تو ہماری ضرورتیں پوری ہو گئیں۔

جبکہ شرح منیہ میں صلاۃ الحاجۃ کے متعلق مذکور ہے کہ یہ دو رکعت ہیں اور اس بارے میں احادیث الترغیب و الترہیب میں مذکور ہیں، جیسا کہ البحر الرائق میں مذکور ہے۔ منجملہ ترمذی کی ایک روایت یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن ابی اوفیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جسے اللہ کی بارگاہ میں یا انسان سے کوئی حاجت ہو تو وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے، پھر دو رکعت نماز ادا کرے، پھر اللہ تعالیٰ کی ثنا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود شریف پڑھے، پھر یہ دعا پڑھے۔

لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْحَلِيْمُ الْكَرِيْمُ، سُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، اَسْئَلُكَ مُوْجِبَاتِ رَحْمَتِكَ وَعَزَائِمَ مَغْفِرَتِكَ وَالْغَنِيْمَةَ مِنْ كُلِّ بِرٍّ وَّالسَّلَامَةَ مِنْ كُلِّ اِثْمٍ لَا تَدَعْ لِيْ ذَنْباً اِلَّا غَفَرْتَهٗ وَلَا هَمّاً اِلَّا فَرَّجْتَهٗ وَلَا حَاجَةً هِيَ لَكَ رِضاً اِلَّا قَضَيْتَهَا يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں صاحب الحلبہ نے کتاب کے اخیر میں نماز حاجت کو

ایک مستقل فصل میں بیان کیا ہے، اور اس نماز کے بارے میں جو طریقے، روایات اور دعائیں ہیں ان کا ذکر کیا ہے نیز طویل اور عمدہ گفتگو فرمائی ہے۔ کما ھو عادتہ رحمہ اللہ فلیراجع من ارادہ۔

مطلب في صلاة الحاجة.

(قوله وأربع صلاة الحاجة إلخ) قال الشيخ إسماعيل: ومن المندوبات صلاة الحاجة، ذكرها في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى والحاوي وشرح المنية. أما في الحاوي فذكر أنها ثنتا عشرة ركعة، وبين كيفيتها بما فيه كلام. وأما في التجنيس وغيره، فذكر أنها أربع ركعات بعد العشاء وأن في الحديث المرفوع يقرأ في الأولى الفاتحة مرة وآية الكرسي ثلاثا، وفي كل من الثلاثة الباقية يقرأ الفاتحة والإخلاص والمعوذتين مرة مرة كن له مثلهن من ليلة القدر. قال مشايخنا: صلينا هذه الصلاة فقضيت حوائجنا مذكور في الملتقط والتجنيس وكثير من الفتاوى، كذا في خزانة الفتاوى. وأما في شرح المنية فذكر أنها ركعتان، والأحاديث فيها مذكورة في الترغيب والترهيب كما في البحر.

وأخرج الترمذي عن عبد الله بن أبي أوفى قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين، ثم ليثن على الله تعالى، وليصل على النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم ليقل لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان الله رب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين. أسألك موجبات رحمتك، وعزائم مغفرتك، والغنيمة من كل بر، والسلامة من كل إثم، لا تدع لي ذنبا إلا غفرته، ولا هما إلا فرجته، ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم الراحمين. اهـ.

أقول: وقد عقد في آخر الحلبة فصلا مستقلا لصلاة الحاجة، وذكر ما فيها من الكيفيات والروايات والأدعية وأطال وأطاب كما هو عادته - رحمه الله تعالى - فليراجعه من أراده. (٣١٠،٣٠٩-٤)

مطلب في الصلاة على الدابة

چوپایے یا سواری پر نماز پڑھنا۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ مقیم شخص خارج مصر، جہاں قصر پڑھنا درست ہے، وہاں نفل نماز سوار ہونے کی حالت میں پڑھ سکتا ہے۔

(مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص مقیم ہونے کی حالت میں شہر سے باہر نکل آیا اور فناءِ شہر کو ختم کر کے اتنا آگے نکل آئے کہ اگر اس کا سفر کا ارادہ ہوتا تو وہ وہاں سے قصر نماز پڑھتا تو اب اس مقیم شخص کے لئے اس بات کی رخصت ہوگی کہ وہ نفل نماز سوار ہونے کی حالت میں پڑھے۔)

علامہ شامیؒ نے درمع التنویر کے اس مسئلہ کی تائید فرمائی ہے اور اس کی چند قیودات کی وضاحت فرمائی ہے۔

(۱) سواری پر نفل پڑھنے کی رخصت مطلق ہے، عذر سے مقید نہیں، یعنی بلا عذر بھی مقیم شخص خارج مصر نفل نماز سواری پر پڑھ سکتا ہے۔

(۲) ماتن نے نفل کے لفظ کو مطلق ذکر کیا ہے، لہٰذا اس میں سنت مؤکدہ بھی شامل ہوگی، یعنی مذکورہ صورت میں سنتِ مؤکدہ بھی سوار ہونے کی حالت میں پڑھ سکتا ہے، سوائے سنت فجر کے، کہ سنت فجر کو بلا غذر سوار ہونے کی حالت میں پڑھنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ مؤکد ترین سنت ہے۔

(۳) ماتن نے مقیم کا ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ مسافر تو بدرجۂ اولی نفل نماز سواری پر پڑھ سکتا ہے۔

(۴) اور ماتن نے نفل کی قید لگا کر احتراز کیا ہے، فرض، واجب اور اس نوع

کی نمازوں سے، جیسے: وتر منذور اور وہ نماز جو شروع کرنے یا فاسد کرنے سے لازم ہوگئی ہو، اسی طرح صلاۃ جنازہ اور وہ سجدۂ تلاوت جس کی تلاوت زمین پر کی گئی ہو، پس اس طرح کی نمازوں کو بغیر عذر کے سواری پر پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ (کما فی البحر)

(۵) یہ رخصت رکوب کی حالت میں ہے، پس پیدل چلتے ہوئے نفل پڑھنے کی اجازت نہیں۔

(٦) نفل راکباً کی رخصت خارج مصر ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہر میں نفل راکباً درست نہیں، اور صاحبینؒ کے نزدیک درست ہے، البتہ صاحبینؒ میں سے امام محمدؒ مکروہ قرار دیتے ہیں، کیوں کہ شہر میں خشوع ممکن نہیں، پس اگر مصر میں بھی خشوع ممکن ہو، جیسے آج کل شیشہ بند کار میں ہوتا ہے تو مصر میں بھی امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق مکروہ بھی نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

(و) يتنفل المقيم (راكبا خارج المصر) محل القصر

مطلب في الصلاة على الدابة

(قوله ويتنفل المقيم راكبا إلخ) أي بلا عذر، أطلق النفل فشمل السنن المؤكدة إلا سنة الفجر كما مر، وأشار بذكر المقيم أن المسافر كذلك بالأولى؛ واحترز بالنفل عن الفرض والواجب بأنواعه كالوتر والمنذور وما لزم بالشروع والإفساد وصلاة الجنازة وسجدة تليت على الأرض فلا يجوز على الدابة بلا عذر لعدم الحرج كما في البحر (قوله راكبا) فلا تجوز صلاة الماشي بالإجماع بحر عن المجتبى.

(قوله خارج المصر) هذا هو المشهور. وعندهما يجوز في المصر، لكن بكراهة عند محمد لأنه يمنع من الخشوع، وتمامه في الحلبة. (۲-٣٤٢)

مطلب في القادر بقدرة غيره

قادر بقدرۃ الغیر کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ فرض نماز سواری پر سوار ہونے کی حالت میں بغیر عذر کے جائز نہیں؛ لیکن اگر عذر ہو تو فرض نماز سواری پر سوار ہونے کی حالت میں جائز ہے۔ اور وہ اعذار جن کی وجہ سے سواری پر نماز درست ہوتی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے پاس ایسی سواری ہو جس پر مشقت یا کسی معین کی مدد سے ہی سوار ہوسکتا ہے، اس لئے کہ غیر کی قدرت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اسی مسئلہ کو واضح فرمانے کے لئے علامہ شامیؒ نے **القادر بقدرة غيره** کا مطلب قائم فرمایا ہے۔ اولاً اس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے مابین اختلاف کو ذکر فرمایا ہے، بعد ازاں اس بات کو واضح فرمایا ہے کہ یہ قاعدہ (قادر بقدرۃ غیرہ کا اعتبار) ہر جگہ ثابت نہیں مانا جائے گا، چنانچہ علامہ شامیؒ اس مسئلہ میں بحر کے حوالے سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف نقل فرماتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک غیر کی اعانت سے قادر شخص کو قادر نہیں سمجھا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

اختلاف کی وضاحت:

جیسا کہ درمع التنویر کے حوالہ سے مسئلہ گذرا کہ اگر کوئی شخص ایسی سواری پائے جس پر مشقت یا کسی معین کی مدد کے بغیر سوار نہیں ہوسکتا تو یہ شخص سوار ہونے پر قادر تو ہے، لیکن غیر کی مدد سے اور امام صاحب کے نزدیک قدرت غیر کا اعتبار نہیں، لہٰذا یہ شخص معذور سمجھا جائے گا، اور اس کے لئے سوار ہو کر نماز پڑھنا جائز ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک غیر کی قدرت سے قادر ہونے کا اعتبار ہے، یعنی اگر چہ وہ شخص

کسی کی مدد سے سوار ہونے پر قادر ہے، پس وہ قادر ہے، اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا، لہٰذا وہ معذور شمار نہیں ہوگا، اور اس کے لئے سوار ہوکر نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا، پس اتر کر نماز پڑھے گا پھر غیر کی مدد سے سوار ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ نے الخانیہ اور الکافی کے حوالے سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے مذہب کی تفہیم کے لئے دو مسئلے ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) اگر کوئی سواری سرکش ہو اور اس سے اترنے کے بعد یہ خطرہ ہو کہ وہ دو بارہ کسی مددگار کی مدد کے بغیر سوار نہیں ہو پائے گا، تو اس کے لئے صلاۃ علی الدابۃ جائز ہے۔

(۲) یا کوئی بوڑھا شخص ہے جو سواری سے اتر جائے تو اس کے لئے دو بارہ سوار ہونا ممکن نہیں، اور وہ کسی ایسے شخص کو بھی نہیں پاتا جو سوار ہونے میں اس کی اعانت کرے تو اس کے لئے سواری پر نماز پڑھنا جائز ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پہلے مسئلہ کا ظاہر یہ ہے کہ وہ امام صاحب کے قول کے مطابق ہو۔ یعنی یہ مسئلہ اس صورت میں مفروض ہے کہ کوئی غیر معین موجود ہے مگر چوں کہ قدرت لغیرہ ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں۔ لہٰذا اس کے لئے **تجوز الصلاۃ علی الدابۃ** کا حکم ہے۔

اور دوسرے مسئلہ کا ظاہر یہ ہے کہ وہ صاحبین کے قول کے موافق ہو۔ کیوں کہ **و لا یجد من یعینہ** سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص ہو جو اس کی مدد کرے تو اس کے لئے صلاۃ علی الدابۃ جائز نہیں، مگر چوں کہ کوئی موجود نہیں، اس لئے صلاۃ علی الدابۃ درست ہے۔ سو اس طرح پہلے مسئلہ کے ظاہر سے امام صاحب اور دوسرے مسئلہ کے ظاہر سے صاحبینؒ کا مذہب معلوم ہوتا ہے، لیکن

چوں کہ خانیہ وغیرہ میں دونوں ہی مسئلوں کو **و لا یجد من یعینه** کے ساتھ جوڑا ہے، اس لئے دونوں مسئلے صاحبین کے قول کے مطابق ہوں گے۔

آگے علامہ شامیؒ اس بات کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ امام صاحب کا قول (قدرتِ غیر کا عدمِ اعتبار) ہر جگہ ثابت نہیں مانا جائے گا، بلکہ کئی صورتیں ایسی ہیں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک بھی وہاں غیر کی قدرت کا اعتبار کیا جاتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ قریب ہی ماقبل میں ہم نے 'مجتبیٰ' کے حوالہ سے یہ بات ذکر کی ہے کہ اگر آدمی کسی ایسے اجنبی کو پاوے جو اس کی بات مان کر مدد کو آمادہ ہو تو پھر اصح قول کے مطابق امام صاحبؒ کے نزدیک بھی اس کے لئے سواری سے اتر کر نماز پڑھنا لازم اور ضروری ہوگا، لہٰذا اس وقت بالاتفاق '**قادر بقدرۃ غیرہ**' کا اعتبار کیا جائے گا، اسی طرح ہم نے باب التیمّم میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ جو آدمی بذات خود پانی کے استعمال سے عاجز ہو، اگر وہ کسی ایسے شخص کو پاوے جس پر اس کی اطاعت لازم ہے جیسا کہ اس کا غلام یا اس کی اولاد میں سے کوئی یا اسکا اجیر؛ تو اس کے لئے بالاتفاق وضو کرنا لازم ہوگا، یہاں بھی بالاتفاق غیر کی قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی ایسا شخص ہو کہ اگر وہ اس سے مدد طلب کرے تو وہ اس کی مدد کرے مثلاً بیوی؛ تو ظاہری مذہب کے مطابق اس قدرت کا بھی اعتبار ہوگا، البتہ اگر کوئی شخص قبلہ کی طرف منہ کرنے سے عاجز ہو، یا فراش نجس سے دور ہونے سے عاجز ہو تو اگر چہ اس کو اعانت کرنے والا مل جائے تب بھی اس کے لئے امام صاحبؒ کے نزدیک قبلہ کی طرف منہ کرنا یا فراش نجس سے دور ہونا لازم نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کے نزدیک قدرت غیر کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

اس لئے علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کا تعلق قدرتِ غیر سے نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں (استقبال قبلہ وتحویل عن الفراش النجس) اور وضو کے مسئلہ میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ اسے کھڑا کرنے میں یا بستر سے الگ کرنے میں اس کے مرض کے بڑھ جانے کا خوف ہے، اور وضوء میں مرض کے بڑھنے کا خوف نہیں، چنانچہ باب الصلاۃ المریض میں اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ اگر استقبال قبلہ اور تحویل عن الفراش میں مرض کے بڑھ جانے کا خوف نہ ہو اور کوئی معین مل جائے تو اس کے لئے استقبال قبلہ کرنا اور فراش نجس کو چھوڑنا ضروری ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ وہ آدمی جو مددگار پائے اور ایسا مرض نہ ہو کہ اترنے سے وہ مرض بڑھ جائے تو اس کے لئے سواری سے اتر کر زمین پر نماز پڑھنے کے لازم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ نے 'الخانیۃ' اور 'شرح منیۃ الکبیر' سے ایک ایک مسئلہ ذکر فرما کر ان کے حکم کی تخریج فرمائی ہے، اور ان مسائل سے متعلق صاحبِ بحر کی تخریج کو خلافِ ظاہر قرار دیا ہے۔

خانیہ وغیرہ میں مذکور مسئلہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو سوار کر کے کسی جگہ لے گیا اور خود اسے اتارے بغیر کہیں اور چلا گیا اور عورت بذات خود سواری سے اترنے اور چڑھنے کی طاقت نہیں رکھتی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ سواری پر نماز پڑھ لے۔

اور شرح المنیہ میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ عورت جب خود سواری سے اترنے کی طاقت نہ رکھتی ہو اور کسی ایسے محرم کو بھی نہ پاوے جو اسے سوار کرے تو اس کے لئے صلاۃ علی الدابۃ جائز ہے۔ بقول علامہ شامیؒ کے دونوں مسئلے ایک ہی تفریع پر ہیں،

اس طور پر کہ دونوں ہی مسئلوں میں ایسا شخص موجود نہیں جو عورت کو سوار کر سکے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کہ دونوں مسئلوں کی یہ تفریع کرنا زیادہ اولی ہے، بہ نسبت بحر میں مذکور تفریع سے، اور ایسا اس لئے کہ صاحب بحر نے خانیہ کے مسئلہ کی تفریع امام صاحبؒ کے قول کے مطابق فرمائی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا شوہر تھا اس کے باوجود اس کے لئے صلاۃ علی الدابۃ جائز ہے، اس لئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک قادر بقدرۃ غیرہ کا اعتبار نہیں۔

اور منیہ کے مسئلہ کے تفریع صاحبینؒ کے قول کے مطابق فرمائی ہے، اور وہ اس طرح کہ اس کے پاس کوئی محرم موجود نہیں تھا، جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر اس کے پاس کوئی محرم ہوتا تو اس کے لئے صلاۃ علی الدابۃ جائز نہ ہوتی، اس لئے کہ صاحبین کے نزدیک قدرت غیر کا اعتبار ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر کی پیش کردہ تفریع خلافِ ظاہر ہونے کی وجہ سے خلافِ اولی ہے، اور اس تفصیل کے بھی خلاف ہے، جو ماقبل میں ہم نے ذکر کی، یعنی ان جیسے مسائل میں امام صاحب کے نزدیک بھی قدرت غیر کا اعتبار ہے۔ (**فاغتنم هذا التحرير**)

(فهي صلاة على الدابة، فتجوز في حالة العذر) المذكور في التيمم (لا في غيرها) ومن العذر المطر، وطين يغيب فيه الوجه وذهاب الرفقاء، ودابة لا تركب إلا بعناء أو بمعين ولو محرما لأن قدرة الغير لا تعتبر.

مطلب في القادر بقدرة غيره.

(قوله لأن قدرة الغير لا تعتبر) أي عنده. وعندهما تعتبر كما في البحر. وفي الخانية والكافي: ولو كانت الدابة جموحا لو نزل لا يمكنه الركوب إلا بمعين، أو كان شيخا كبيرا لو نزل لا يمكنه أن يركب ولا يجد من يعينه تجوز

الصلاة على الدابة. اهـ. وظاهر المسألة الأولى أنها على قوله. وظاهر الثانية أنها على قولهما إلا أن يرجع قوله ولا يجد من يعينه إلى المسألتين فيكون كل منهما على قولهما تأمل وقدمنا قريبا عن المجتبى أن الأصح عنده لزوم النزول لو وجد أجنبيا يطيعه فهو حينئذ بالاتفاق، وهو مقتضى ما قدمناه أيضا في باب التيمم من أن العاجز عن استعمال الماء بنفسه لو وجد من تلزمه طاعته كعبده وولده وأجيره لزمه الوضوء اتفاقا، وكذا غيره ممن لو استعان به أعانه كزوجته في ظاهر المذهب بخلاف العاجز عن استقبال القبلة أو التحول عن الفراش النجس فإنه لا يلزمه عنده

والفرق أنه يخاف عليه زيادة المرض في إقامته وتحويله لا في الوضوء إلى آخر ما ذكرناه هناك، فراجعه مع ما سنذكره في باب صلاة المريض. وعلى هذا فلا خلاف في لزوم النزول عن الدابة والصلاة على الأرض لمن وجد معينا يطيعه ولم يكن مريضا يلحقه بنزوله زيادة مرض. وأما ما في الخانية وغيرها من أنه لو حمل امرأته إلى القرية لها أن تصلي على الدابة إذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول اهـ محمول على ما إذا لم ينزلها زوجها، بقرينة ما في المنية من أن المرأة إذا لم يكن معها محرم تجوز صلاتها على الدابة إذا لم تقدر على النزول اهـ وهذا أولى مما في البحر من تفريع ما في الخانية على قوله، وما في المنية على قولهما لكونه خلاف الظاهر ولمخالفته لما قدمناه، فاغتنم هذا التحرير. (۳۵۲،۳۵۱-۴)

مطلب في كراهة الاقتداء في النفل على سبيل التداعي وفي صلاة الرغائب

بطور تداعی با جماعت نفل پڑھنا۔

در مع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ رمضان کے علاوہ مہینوں میں وتر کی نماز اور نفل کی نماز باجماعت تداعی کے طور پر پڑھنا مکروہ ہے۔

اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے علامہ شامیؒ نے مذکورہ مطلب قائم فرمایا ہے،

چنانچہ فرماتے ہیں کہ ماتن کا کراہت کا قول ان فقہاء کی تائید واتباع ہے جنہوں نے مختصر القدوری میں علامہ قدوری کے قول 'لایجوز' سے کراہت مراد لی ہے، مطلقاً عدمِ جواز نہیں؛ لیکن خلاصۃ الفتاوی میں امام قدوری کی تجرید کے حوالے سے عدمِ کراہت کا قول منقول ہے، مطلب یہ ہے کہ نفل نماز (ماسوائے تراویح اور رمضان کی وتر) جماعت کے ساتھ پڑھنے کے دو قول ہیں: پہلا قول کراہت کا ہے، جو علامہ قدوری سے مختصر القدوری میں منقول ہے، اور دوسرا قول عدمِ کراہت کا جو خلاصۃ الفتاوی میں امام قدوری کی دوسری کتاب تجرید کے حوالے سے مذکور ہے، شامی فرماتے ہیں کہ خلاصہ میں مذکور قول (عدمِ کراہت) کو صاحبِ حلبہ نے اس روایت سے مؤید قرار دیا ہے، جس کو امام طحاوی نے مسور بن مخرمہ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں ہم نے حضرت ابوبکرؓ کی رات کے وقت تدفین کی اس کے بعد حضرت عمرؓ نے یہ فرماتے ہوئے کہ میں نے وتر کی نماز نہیں پڑھی، وتر کے لئے کھڑے ہو گئے، تو ہم نے بھی آپ کے پیچھے صف بنالی، آپؓ نے ہمیں تین رکعت نماز پڑھائی اور آخر میں سلام پھیرا۔ (اخرجہ الطحاوی فی الشرح معانی الآثار)

آگے صاحبِ حلبہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ بظاہر نفل یا وتر میں جماعت کو غیر مستحب کہنا مقصود ہے، پھر اگر ایسا کبھی کبھی ہو تو مباح ہوگا مکروہ نہیں۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ کا فعل تھا، اور اگر یہ کام مواظبت کے ساتھ کیا جائے تو یہ بدعت اور مکروہ ہوگا؛ اس لئے کہ نہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں اور نہ صحابۂ کرامؓ اور نہ ہی بعد کے زمانہ میں اس طرح وتر و نفل پڑھنا پایا جاتا ہے، سو یہ توارث کے خلاف ہے، لہٰذا اب وتر و نوافل کی جماعت کے متعلق مختصر القدوری میں کراہت کا قول اس پر

محمول ہوگا کہ اگر اس کو مواظبت کے ساتھ کیا جائے تو یہ مکروہ ہوگا، اور خلاصہ وغیرہ میں مذکور عدمِ کراہت کے قول کا محمل یہ ہوگا کہ اگر یہ کبھی کبھار کرتا ہے تو اس میں کراہت نہ ہوگی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ کراہت اور عدمِ کراہت کے دونوں قول کے محمل الگ الگ ہیں، اگر مواظبت و دوام کے ساتھ ہے تو کراہت، اور اگر کبھی کبھی کا معاملہ ہے تو عدم کراہت ہے۔

آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ کراہت وعدم کراہت کی اس تفصیل کی تائید بدائع کے قول سے بھی ہوتی ہے، اور وہ اس طرح ہے کہ بدائع میں ہے کہ رمضان کے علاوہ میں نفل نماز کی جماعت سنت نہیں ہے۔شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ غیر رمضان میں بھی فقط سنت کی نفی ہے، اور سنت کی نفی کراہت کو مستلزم نہیں ہے، ہاں اگر دوام کے ساتھ ہو تو یہ بدعت ہے اور مکروہ ہے۔

اسی کی تائید میں علامہ شامیؒ آگے خیر رملی کی ایک عبارت نقل فرماتے ہیں کہ 'الخیر رملی' کے حاشیۃ البحر میں ہے کہ 'الضیاء والنہایۃ' میں کراہت کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ وتر من وجہ نفل ہے، اسی وجہ سے اس کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا واجب ہوتا ہے، اور بغیر اذان واقامت کے ادا کی جاتی ہے، اور ایسا ہی نفلوں کا معاملہ ہے اور نفل باجماعت غیر مستحب ہے، اس لئے وتر بھی باجماعت رمضان کے علاوہ میں غیر مستحب ہوگی، وجہ اس کی یہ ہے کہ صحابۂ کرامؓ نے اس کو رمضان کے علاوہ میں جماعت کے ساتھ ادا نہیں کیا، علامہ رملی کا اس کو غیر مستحب قرار دینا ایک طرح سے کراہت تنزیہی کی صراحت ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے التداعی اور اس کے متعلق کچھ مسائل کی وضاحت فرمائی ہے:

(۱) تداعی کا مطلب ہے کہ جماعت کے لئے بعض لوگوں کا بعض لوگوں کو بلانا۔جیسا کہ المغرب میں ہے۔

(۲) جماعت میں تداعی کے طور پر کتنے لوگ ہوں گے تو کراہت ہوگی؟

اگر ایک آدمی ایک کی اقتداء کرے یا اسی طرح دو آدمی ایک کی اقتداء کریں تو یہ مکروہ نہیں اور اگر تین آدمی ایک کی اقتداء کریں تو اس میں اختلاف ہے۔

(۳) اگر کوئی شخص اس جماعت میں اقتداء کرتا ہے تو کیا اسے فضیلت جماعت کا ثواب حاصل ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ: نہیں۔ اس لئے کہ ہم نے ماقبل میں بیان کیا کہ تطوع میں جماعت سنت نہیں، اسی وجہ سے اس اقتداء میں فضیلت جماعت حاصل نہ ہوگی۔

(۴) اگر دو شخصوں نے نفل نماز میں کسی کی اقتداء کی پھر ان کے بعد ایک جماعت اور آئی اور وہ بھی اقتداء میں شامل ہوگئی تو اس کے متعلق 'الرحمتی' فرماتے ہیں کہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ کراہت ان بعد میں آنے والے لوگوں پر ہوگی۔

(۵) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ کراہت وغیرہ کا معاملہ تب ہوگا جب کہ یہ تمام نفل پڑھنے والے ہوں، پس اگر متنفل مفترض کی اقتداء کرے تو اس میں کوئی کراہت نہ ہوگی اور اس میں تعداد کی کوئی حد نہیں۔

صلاۃ الرغائب

صلاۃ الرغاب کے متعلق علامہ شامیؒ نے ایک علیحدہ مطلب قائم فرمایا ہے اور

اس کے متعلق تفصیل وہاں گذر چکی ہے، البتہ یہاں صرف اس بات کا اضافہ فرمایا ہے کہ المدخل میں ابن الحاج نے فرمایا ہے کہ اس نماز کی ابتداء ۴۸۰ھ میں ہوئی، علماء کرام نے اس کے انکار اور اس کے مذمت کے بارے میں کتب ورسائل تحریر فرمائے ہیں، چنانچہ متعدد شہروں میں اس کے رواج اور بکثرت لوگوں کے پڑھنے سے دھوکہ نہیں کھانا چاہئے۔

(ولا يصلي الوتر و) لا (التطوع بجماعة خارج رمضان) أي يكره ذلك لو على سبيل التداعي، بأن يقتدي أربعة بواحد كما في الدرر، ولا خلاف في صحة الاقتداء إذ لا مانع نهر.

مطلب في كراهة الاقتداء في النفل على سبيل التداعي وفي صلاة الرغائب

(قوله أي يكره ذلك) أشار إلى ما قالوا من أن المراد من قول القدوري في مختصره لا يجوز الكراهة لا عدم أصل الجواز، لكن في الخلاصة عن القدوري أنه لا يكره، وأيده في الحلبة بما أخرجه الطحاوي عن المسور بن مخرمة، قال: دفنا أبا بكر -رضي الله تعالى عنه- ليلا فقال عمر -رضي الله عنه-: إني لم أوتر، فقام وصفنا وراءه فصلى بنا ثلاث ركعات لم يسلم إلا في آخرهن. ثم قال: ويمكن أن يقال: الظاهر أن الجماعة فيه غير مستحبة، ثم إن كان ذلك أحيانا كما فعل عمر كان مباحا غير مكروه، وإن كان على سبيل المواظبة كان بدعة مكروهة لأنه خلاف المتوارث، وعليه يحمل ما ذكره القدوري في مختصره، وما ذكره في غير مختصره يحمل على الأول، والله أعلم اهـ.

قلت: ويؤيده أيضا ما في البدائع من قوله: إن الجماعة في التطوع ليست بسنة إلا في قيام رمضان اهـ فإن نفي السنية لا يستلزم الكراهة، نعم إن كان مع المواظبة كان بدعة فيكره. وفي حاشية البحر للخير الرملي: علل الكراهة في الضياء والنهاية بأن الوتر نفل من وجه حتى وجبت القراءة في جميعها، وتؤدى بغير أذان وإقامة، والنفل بالجماعة غير مستحب لأنه لم

تفعله الصحابة في غير رمضان اهـ وهو كالصريح في أنها كراهة تنزيه تأمل.اهـ.

(قوله على سبيل التداعي) هو أن يدعو بعضهم بعضا كما في المغرب، وفسره الواني بالكثرة وهو لازم معناه.

(قوله أربعة بواحد) أما اقتداء واحد بواحد أو اثنين بواحد فلا يكره، وثلاثة بواحد فيه خلاف بحر عن الكافي وهل يحصل بهذا الاقتداء فضيلة الجماعة؟ ظاهر ما قدمناه من أن الجماعة في التطوع ليست بسنة يفيد عدمه تأمل. بقي لو اقتدى به واحد أو اثنان ثم جاءت جماعة اقتدوا به. قال الرحمتي: ينبغي أن تكون الكراهة على المتأخرين. اهـ.

قلت: وهذا كله لو كان الكل متنفلين، أما لو اقتدى متنفلون بمفترض فلا كراهة كما نذكره في الباب الآتي.

(قوله في صلاة رغائب) في حاشية الأشباه للحموي: هي التي في رجب في أول ليلة جمعة منه. قال ابن الحاج في المدخل: وقد حدثت بعد أربعمائة وثمانين من الهجرة، وقد صنف العلماء كتبا في إنكارها وذمها وتسفيه فاعلها، ولا يغتر بكثرة الفاعلين لها في كثير من الأمصار. اهـ. وقدمنا بعض الكلام عليها عند قوله وإحياء ليلة العيدين. (٤-٣٧٥،٣٧٧)

مطلب قطع الصلاة يكون حرامًا ومباحًا ومستحبًا وواجبًا

نماز توڑنا کبھی حرام، مباح، مستحب اور واجب ہوتا ہے۔

نماز اور روزہ وغیرہ عبادت کو قصداً بلا عذر توڑنا حرام ہے، اور کمال حاصل کرنے کے لئے توڑ دینا مشروع ومطلوب ہے، لیکن نماز کو توڑنا کب حرام ہوگا اور کب مباح اور کب مستحب اور کب واجب؟

اسی کو واضح فرمانے کے لئے علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے چند احوال کا تذکرہ فرمایا ہے، جن کے اعتبار سے نماز کو قطع کرنا (توڑنا) حرام، مباح، مستحب یا

واجب ہوتا ہے۔

(۱) نماز کو قطع کرنا حرام ہوگا، جب کہ بلا عذر ہو۔

(۲) نماز کو توڑنا مباح ہوگا جب کہ مال کے فوت ہوجانے کا خوف ہو۔

(اگر کسی کو مال کے ضائع ہونے کا ڈر ہو اور اس کی قیمت کم از کم ایک درہم یا اس سے زیادہ ہو؛ خواہ وہ مال اپنا ہو یا کسی دوسرے کا، اس کے لئے نماز توڑ دینا جائز ہے، مثلا کوئی شخص نماز کے لئے کھڑا ہوا اور اس کے پاس کسی شخص نے کوئی ایسی چیز چرائی جس کی قیمت ایک درہم یا اس سے زیادہ ہے تو جائز ہے کہ وہ نماز کو توڑ کر چور کو پکڑے یا ڈھونڈھے، اس لئے کہ درہم مال ہے۔ اسی طرح یہ خوف ہو کہ دودھ ابل جائے گا یا گوشت، ترکاری وغیرہ کی ہانڈی ابل جائے گی، یا جل جائے گی یا روٹی جل جائے گی، وغیرہ صورتوں میں جب کہ ان کی قیمت ایک درہم یا اس سے زیادہ ہو تو ان کی حفاظت کے لئے نماز کو توڑ دینا جائز ہے، خواہ وہ نماز فرض ہو یا نفل، اور خواہ وہ مال اپنا ہو یا کسی غیر کا۔ (عمدۃ الفقہ: ۲/ ۱۹۵)

(۳) نماز کو توڑنا مستحب ہوگا، جبکہ کامل صورت میں ادائیگی کے لئے نماز توڑی جائے، یعنی جب کوئی شخص فرض یا واجب یا سنت ونفل نماز پڑھ رہا ہو اور وقتی فرضوں کی جماعت کھڑی ہوجائے تو اس کے لئے بعض صورتوں میں مستحب ہے کہ وہ اس نماز کو جس میں وہ مشغول ہے، توڑ کر جماعت کے ساتھ شریک ہوجائے، اسلئے کہ اسی نماز کو اکمل طریقے پر پڑھنے کے واسطے توڑا گیا ہے (عمدۃ الفقہ: ۲، ۱۹۴)

(۴) قطع نماز واجب ہوگا جبکہ کسی انسان کی جان بچانے کی غرض سے ہو، مثلا کوئی مظلوم فریاد کرے، یا کوئی شخص چھت سے گر پڑے یا آگ میں جل جانے یا

پانی میں ڈوب جانے کے خوف کے وقت کسی نمازی سے فریاد کرے یا بغیر کسی تعیین کے کسی کو مدد کے لئے پکارے، تو نماز کو توڑ دینا واجب اور ضروری ہوگا؛ خواہ کوئی سی نماز ہو۔ اسی طرح اندھے شخص کے کنویں میں گر جانے کا غالب گمان ہو تو اس کو بچانے کے لئے نماز توڑ دینا واجب ہوگا۔

مطلب قطع الصلاة يكون حراما ومباحا ومستحبا وواجبا.

[تتمة] نقل عن خط صاحب البحر على هامشه أن القطع يكون حراما ومباحا ومستحبا وواجبا، فالحرام لغير عذر والمباح إذا خاف فوت مال، والمستحب القطع للإكمال، والواجب لإحياء نفس. (۳۸۷-۴)

مطلب صلاة ركعةٍ واحدة باطلةٌ لا صحيحةٌ مكروهةٌ

ایک رکعت نماز مکمل باطل ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد میں فرض نماز منفرداً پڑھ رہا ہو اور اسی وقت اسی فرض کی جماعت قائم ہو جائے تو اس شخص نے اگر اپنی نماز کو پہلی رکعت کے سجدہ کے ساتھ مقید نہ کیا ہو تو نماز کو قطع کر دے، اور جماعت میں شریک ہو جائے ، اور اس کا یہ قطع کرنا اکمال کے لئے ہوگا۔ اور اگر اس نے پہلی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مقید کر دیا ہو اور رباعی یا ثنائی نماز ہو تو یہ دوسری رکعت کو ملا کر شفعہ کو مکمل کرنے کے بعد نماز قطع کر دے اور جماعت میں شریک ہو جائے۔ اور اس صورت میں وہ نفل اور جماعت دونوں کو جمع کرنے والا ہوگا۔

مذکورہ مطلب کے تحت علامہ شامیؒ اس بات کو واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ایک رکعت کی نماز باطل ہے۔ اس پر صحیح یا مکروہ کا حکم لگانا یہ درست نہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ مذکورہ مسئلہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر چار رکعت والی نماز میں رکعت اولی کو سجدہ

کے ساتھ مقید کر دیا ہو تو اس کے ساتھ دوسری رکعت ملانے کے بعد امام کی اقتداء کرے گا، تاکہ جو رکعت ادا کی جا چکی ہے وہ باطل ہونے سے محفوظ رہے۔

اسی سے مطلب کی وضاحت ہوتی ہے کہ جب تک پہلی رکعت کا سجدہ نہیں کیا تھا تو حکم یہ تھا کہ نماز قطع کر کے شریک ہو جائے، کیوں کہ قبل السجدہ پہلی رکعت شمار نہیں ہوتی، لیکن جب پہلی رکعت کا سجدہ کر لیا تو حکم یہ ہوا کہ دو رکعت مکمل کرنے کے بعد شریک ہو، اور شفع کا مکمل کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ ایک رکعت باطل ہے، سو اگر یہ صحیح یا مکروہ ہوتا تو شفع کو مکمل کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا۔

اس کے متعلق بطور تائید صاحبِ بحر کا قول پیش فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اس بات میں صریح ہے کہ ایک رکعت کی نماز باطل ہے، نہ کہ صحیح اور مکروہ ہے، جیسا کہ ہمارے زمانہ کے بعض حنفی علماء کا وہم ہے۔ اور نہر میں ہے کہ اس وہم کے بطلان میں کسی وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔

(ويقتدي بالإمام) وهذا (إن لم يقيد الركعة الأولى بسجدة أو قيدها) بها (في غير رباعية أو فيها و) لكن (ضم إليها) ركعة (أخرى) وجوبا ثم يأتم إحرازا للنفل والجماعة

مطلب صلاة ركعة واحدة باطلة، لا صحيحة مكروهة

(قوله أو فيها إلخ) أي أو قيد الركعة الأولى بسجدة في الرباعية فإنه أيضا يقتدي ولكن بعد أن يضم إليها ركعة صيانة للركعة المؤداة عن البطلان كما صرحوا به.

قال في البحر: وهو صريح في أن صلاة ركعة فقط باطلة لا أنها صحيحة مكروهة كما توهمه بعض حنفية العصر. اهـ. وفي النهر أن بطلان هذا التوهم غني عن البيان. (٣٨٨-٤)

مطلب في كراهة الخروج من المسجد بعد الأذان

اذان کے بعد مسجد سے نکلنے کا حکم

جب کسی مسجد میں اذان ہو تو اس شخص کو جو مسجد میں موجود ہو اور اس نے اس وقت کی نماز ابھی تک نہیں پڑھی تو اس شخص کے لئے مسجد سے جماعت کے ساتھ نماز پڑھے بغیر نکلنا مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ اس کے متعلق نہی وارد ہے۔

یہ مسئلہ درمع التنویر میں بیان کیا گیا ہے، لیکن مسجد سے اس طرح نکلنا مطلقاً مکروہ نہیں ہے، اس کی مستثنی صورتیں بھی ہیں، مذکورہ مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے علامہ حصکفی کے بیان کردہ مسئلہ اور اس کی مستثنی صورتوں کی وضاحت فرمائی ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ البحر الرائق کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ خروج من المسجد بعد الاذان کی کراہت ابن ماجہ کی حدیث میں مذکور ہے، کہ جس نے مسجد میں اذان کو پایا پھر وہ نکلا، جب کہ وہ کسی کام کے لئے نہیں نکلا تھا، اور وہ واپس آنے کا ارادہ بھی نہیں رکھتا تو وہ منافق ہے۔

امام بخاری کو چھوڑ کر دیگر محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابوشعثاء سے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ہم مسجد میں حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ تھے، جس وقت مؤذن نے عصر کی اذان دی اسی وقت ایک شخص مسجد سے نکلا تو حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا جہاں تک اس آدمی کا تعلق ہے، تو اس نے ابوالقاسم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نافرمانی کی ہے اور اس جیسی روایت میں موقوف روایت بھی مرفوع کے مثل ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول **من مسجد أذن فيه**، یہ مطلق ہے، اور اس اطلاق میں یہ صورت بھی شامل ہے کہ آدمی کے دخول کے بعد اذان ہو،

یا بعد الاذان وہ مسجد میں آیا ہو، یعنی جس طرح مسجد میں رہتے ہوئے اذان کے بعد نکلنا مکروہ ہے، اسی طرح اذان کے بعد داخل ہو کر بغیر نماز کے نکلنا بھی مکروہ ہے۔ کما فی البحر والنہر۔

آگے صاحب بحر کی ذکر کردہ تفصیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ظاہر بات یہی ہے کہ یہاں اذان سے مراد دخول وقت ہے، یعنی وہ مسجد میں ہو اور نماز کا وقت ہو جائے، اب چاہے اس مسجد میں اذان دی جائے یا نہ دی جائے، یعنی اس کے مسجد میں رہتے ہوئے اگر نماز کا وقت داخل ہو جاتا ہے تو اس کے لئے مسجد سے نکلنا، مکروہ ہوگا۔ اور اس میں اذان کے ہونے اور نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں؛ کیوں کہ اذان سے مراد دخول وقت ہے۔

اسی طرح من غیر صلاۃ نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ با جماعت نماز پڑھے بغیر مسجد سے نکل جائے، اب چاہے وہ نکل جائے یا مسجد میں رہے اور نماز نہ پڑھے، دونوں صورتوں میں کراہت ہوگی، ہم نے بعض فاسقوں کا اس بارے میں مشاہدہ کیا کہ نماز کے وقت وہ مسجد میں ہوتے ہوئے بھی نماز میں شریک نہیں ہوتے۔

لیکن اگر لوگ نماز کو مستحب وقت کے لئے مؤخر کریں، جیسا کہ صبح کی نماز میں اور اس مؤخر کرنے کے وقفہ میں وہ شخص مسجد سے نکلے اور لوٹ کر لوگوں کے ساتھ شامل ہو کر نماز پڑھ لے تو مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ نکلنا مکروہ نہ ہو۔

صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ میں نے یہ سب منقول نہیں دیکھا اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ النہر میں یہ سب بالیقین بیان کیا ہے، کیوں کہ علماء کرام کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے۔

مستثنیٰ صورتوں کا بیان:

آگے علامہ شامیؒ مذکورہ مسئلے کی مستثنیٰ اور جواز کی صورتوں کو بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ بحر کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ:

(۱) خروج من المسجد بعد الاذان مکروہ ہے، لیکن اس شخص کے لئے جو کسی اور مسجد کا امام یا مؤذن ہو کہ اس کے نہ ہونے سے وہاں کی جماعت کے لوگ متفرق ہو جائیں گے تو ایسے شخص کے لئے اجازت ہے کہ یہاں سے اپنی مسجد میں چلا جائے، اس لئے کہ گرچہ یہ صورۃً تو جماعت کو ترک کرنے والا ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے وہ اپنی جگہ پہنچ کر نماز کو اکمالاً پورا کرنے والا ہے، اور اعتبار تو معنی کا ہوتا ہے، اسی لئے اس کے لئے بغیر نماز کے نکلنے کا حق ہے، اور اس کے مطلق ہونے کا ظاہر معنی یہ ہے کہ اگر وہ اقامت کے شروع ہونے کے وقت بھی نکلے تو اس کے لئے مکروہ نہ ہوگا۔ الدرر کے متن قہستانی اور شرح الوقایہ میں بھی اس کی تصریح ہے۔

(۲) اسی طرح جو شخص کسی دوسرے محلے میں رہنے والا ہو اور اس کے محلے والوں نے ابھی تک نماز نہیں پڑھی ہو تو اس کو بھی اپنے محلے کی مسجد کی جماعت میں شامل ہونے کے لئے نکلنا جائز ہے، اگر چہ وہ منتظم جماعت یعنی امام یا مؤذن نہ بھی ہو۔ (کما فی النہایۃ)

لیکن بحر میں صاحب نہایہ کی اس صورت پر اشکال مذکور ہے، صاحب بحر فرماتے ہیں کہ اس میں جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مسجد سے نکلنا مکروہ تحریمی ہے اور اپنے محلے کی مسجد میں نماز پڑھنا مستحب ہے، پس وہ مندوب کے لئے مکروہ کا ارتکاب نہیں کرے گا، اور اس پر النہایہ میں کوئی دلیل بھی نہیں دی گئی ہے۔

علامہ شامیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نہایہ کی عبارت کا تتمہ اس طرح ہے کہ 'اس لئے کہ اس پر واجب تھا کہ محلے کی مسجد میں نماز پڑھے، سو اگر بوقت نماز جس مسجد میں ہے اسی میں نماز پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ وہ مسجد کے اہل میں سے ہو گیا، البتہ افضل یہ ہے کہ مقام تہمت ہونے کی وجہ سے وہ مسجد سے نہ نکلے۔' اسی کے مانند المعراج میں بیان کیا گیا ہے۔ گویا صاحبِ نہایہ کا قول اس امر پر مبنی ہے کہ آدمی پر محلے کی مسجد میں نماز پڑھنا واجب ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ محلے کی مسجد کے لئے نکلنے کی اجازت بھی اس صورت میں ہے جب کہ محلے والوں نے نماز نہ پڑھی ہو، جیسا کہ شروح ہدایہ میں اس کی قید لگائی گئی ہے۔ سو اگر اس کے محلے میں نماز ہو چکی ہو تو اب وہ مسجد سے نہ نکلے، کیوں کہ وہ اس مسجد میں داخل ہونے کے ساتھ اس کا اہل بن چکا ہے۔

(۳) اسی طرح اپنے استاذ کی مسجد یعنی درس کی مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے نکلنا بھی مکروہ نہیں ہے، چنانچہ المعراج میں ہے کہ فقہ کا علم حاصل کرنے والے کے لئے اپنے استاذ کا درس سننے اور احادیث سننے یا عام مجلس میں سماع کرنے کے لئے استاذ کی کی مسجد کی جماعت کے واسطے نکلنا بالاتفاق افضل ہے؛ کیوں اس میں دو ثواب حاصل ہوتے ہیں: ایک جماعت کا، دوسرا علمِ دین حاصل کرنے کا؛ اسی کے مثل النہایہ میں بھی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اس صورت کے دو ظاہری معنی نکلتے ہیں:

(۱) اس کے لئے نکلنے کا حق تب ہی ہو گا جب کہ اس کو پورا یا بعض سبق کے فوت ہو جانے کا خوف ہو، چنانچہ اسے یقین ہے کہ یہاں نماز ادا کرنے سے اس کا کچھ بھی سبق فوت نہیں ہو گا تو وہ مسجد سے نہیں نکلے گا۔

(۲) اسی طرح یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ درس کے واسطے اس کو نکلنے کا حق ہوگا، چاہے وہ درس ان میں سے نہ ہو جس کا سیکھنا واجب ہے (یعنی غیر واجب سبق سیکھنے کے لئے بھی مسجد سے نکلنے کی اجازت ہوگی)۔

حاشیہ ابی السعود میں ہے کہ البحر میں محلے کی مسجد سے متعلق جو اعتراض وارد کیا ہے وہ یہاں بھی وارد ہوگا؛ یعنی مستحب کو پانے کے لئے مکروہ کا ارتکاب کرنا۔

وجہ کراہت:

دخول وقت یا اذان کے بعد مسجد سے نکلنے کی کراہت کی وجہ 'عدم صلاۃ' ہے، یعنی بدون نماز نکلنا مکروہ ہے، پس اگر کسی نے منفرداً نماز پڑھ لی تو اس کے لئے اس حدیث نہی کے اعتبار سے نکلنا مکروہ نہ ہوگا؛ البتہ ترکِ جماعت کے سبب اس کا ایسا کرنا یعنی جلدی نماز پڑھ کر نکل جانا مکروہ ہوگا۔

(وكره) تحريما للنهي (خروج من لم يصل من مسجد أذن فيه) جرى على الغالب والمراد دخول الوقت أذن فيه أو لا (إلا لمن ينتظم به أمر جماعة أخرى) أو كان الخروج لمسجد حيه ولم يصلوا فيه، أو لأستاذه لدرسه، أو لسماع الوعظ أو لحاجة ومن عزمه أن يعود نهر

مطلب في كراهة الخروج من المسجد بعد الأذان.

(قوله وكره تحريما للنهي) وهو ما في ابن ماجه »من أدرك الأذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق« وأخرج الجماعة إلا البخاري عن أبي الشعثاء قال "كنا مع أبي هريرة في المسجد، فخرج رجل حين أذن المؤذن للعصر. قال أبو هريرة: أما هذا فقد عصى أبا القاسم " والموقوف في مثله كالمرفوع بحر (قوله من مسجد أذن فيه) أطلقه، فشمل ما إذا أذن وهو فيه أو دخل بعد الأذان كما في البحر والنهر.

(قوله والمراد) بحث لصاحب البحر حيث قال: والظاهر أن مرادهم

من الأذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله، سواء أذن فيه أو في غيره، كما أن الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة، سواء خرج أو مكث بلا صلاة كما نشاهده من بعض الفسقة، حتى لو كانت الجماعة يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلا فخرج ثم رجع وصلى معهم ينبغي أن لا يكره، ولم أره كله منقولا اهـ وجزم بذلك كله في النهر لدلالة كلامهم عليه (قوله إلا لمن ينتظم به أمر جماعة أخرى) بأن كان إماما أو مؤذنا تتفرق الناس بغيبته لأنه ترك صورة تكميل معنى، والعبرة للمعنى بحر. وظاهر الإطلاق أن له الخروج ولو عند الشروع في الإقامة، وبه صرح في متن الدرر والقهستاني وشرح الوقاية.

(قوله أو كان الخروج لمسجد حيه إلخ) أي وإن لم يكن إماما ولا مؤذنا كما في النهاية. قال في البحر: ولا يخفى ما فيه إذ خروجه مكروه تحريما والصلاة في مسجد حيه مندوبة، فلا يرتكب المكروه لأجل المندوب ولا دليل يدل عليه. اهـ.

قلت: لكن تتمة عبارة النهاية هكذا لأن الواجب عليه أن يصلي في مسجد حيه، ولو صلى في هذا المسجد فلا بأس أيضا لأنه صار من أهله. والأفضل أن لا يخرج لأنه يتهم اهـ ومثله في المعراج فتأمل، وقيد بقوله ولم يصلوا فيه تبعا لما في شروح الهداية لأنه لو صلوا في مسجد حيه لا يخرج نهاية لأنه صار من أهل هذا المسجد بالدخول.

(قوله أو لأستاذه إلخ) معطوف على حيه أي أو لمسجد أستاذه. قال في المعراج ثم للمتفقه جماعة مسجد أستاذه لأجل درسه أو لسماع الأخبار أو لسماع مجلس، العامة أفضل بالاتفاق لتحصيل الثوابين اهـ ومثله في النهاية. وظاهره أنه إنما يخرج إذا خشي فوات الدرس أو بعضه وإلا فلا، وأنه لا يتوقف على أن يكون الدرس مما يجب تعلمه عليه. وفي حاشية أبي السعود أن ما أورده في البحر في مسجد الحي وارد هنا.

(قوله أو لحاجة إلخ) بحث لصاحب النهر أخذه من الحديث المار

(قوله بل تركه للجماعة) يعني أن نفي الكراهة المفهوم من الاستثناء ليس من كل وجه، بل المراد نفي كراهة الخروج من حيث ذاته؛ وأما من حيث سببه، وهو كونه قد صلى تلك الصلاة وحده فإنه مكروه؛ بمعنى أنه لو صلى وحده ليخرج يكره له ذلك لأن ترك الجماعة مكروه لأنها واجبة أو سنة مؤكدة قريبة منه. (۲۹۶،۳۹۳-۴)

مطلب هل الاساءة دون الكراهة أو أفحش

اساءۃ کا درجہ مکروہ تحریمی سے کم ہے یا زیادہ؟

یہ مطلب مطالب شامی میں کتاب الصلاۃ جلد:۱، صفحہ:۲۹۶ پر گذر چکا ہے۔

مطلب في أن في الأمر يكون بمعنى اللفظ وبمعنى الصيغة، وفي تعريف الأداء والقضاء

امر کا معنی: مادۂ امر یا صیغہ امر؛ اور اداء وقضاء کے معنی کا بیان

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ادا اور قضاء مامور بہ کے اقسام میں سے ہیں، اور مامور یا امر سے مراد کبھی وہ لفظ مراد ہوتا ہے جو مادہ: 'ام ر' سے مرکب ہو اور کبھی کسی بھی مادہ کا 'صیغۂ امر' مراد ہوتا ہے جیسے: اقیموا الصلاۃ۔

فقہاء کے نزدیک صیغۂ امر کا حقیقی معنی 'طلبِ جازم' کا ہے اور دیگر معانی مجازی ہیں، البتہ مادۂ امر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور جمہور کا محقق مذہب یہ ہے کہ مادۂ امر کا حقیقی معنی طلب جازم یا طلب راجح کا ہے اور اس اعتبار سے کسی بھی مادہ کے اس صیغے پر جو وجوب یا ندب (طلب راجح) کا فائدہ دے، مادۂ امر کا اطلاق، مادۂ امر کو حقیقی معنی میں استعمال کرنے کی طرح ہے۔

یعنی مندوب کو بھی مامور کہنا حقیقت ہے، بایں طور پر کہ مامور کا حقیقی معنی ہی مطلوب جازم یا مطلوب راجح کا ہے، لیکن مندوب کے لئے مختلف مادوں سے صیغہ

امر کا استعمال مجازا ہوگا، کیونکہ صیغہ امر فقط طلب جازم میں حقیقت ہے، بہر حال چونکہ مندوب بھی مامور بہ ہے، مادۂ امر کے اعتبار سے حقیقۃ اور صیغہ امر کے اعتبار سے مجازا۔

اس لئے قاعدہ کے مطابق اسکی بھی دو قسمیں ہوں گی، اداء اور قضاء؛ کیوں کہ مامور بہ یہ دو قسمیں ہوتی ہیں۔

اس تقسیم کا تقاضا یہ ہے کہ مندوب اعمال یعنی نوافل کی قضاء ہونی چاہیے، مگر شرعاً نوافل کی قضاء نہیں ہوتی۔

اس لئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ قضاء ان اعمال کی ہوتی ہے جو مضمون ہوتے ہیں، یعنی جو ذمہ میں اس طور واجب ہوں کہ جب تک بجا آوری نہ ہو ساقط نہ ہوں اور نفل کا حال ایسا نہیں ہوتا یعنی وہ ذمہ پر اس طرح واجب نہیں ہوتا، اس لئے قضاء فقط واجب اعمال کی ہوتی ہے، نوافل کی نہیں ہوتی، پس مامور ہونے کی حیثیت کا تقاضا یہ ہے کہ نفل کی بھی قضاء ہو مگر قضا کے ضروری اوصاف اس مامور (نوافل) میں نہیں پائے جاتے۔

چنانچہ نفل ابتداءً آدمی پر مضمون نہیں ہوتی اور آدمی نہ پڑھے تو اسکی قضاء نہیں لیکن یہی نفل شروع کرنے سے واجب ہوجاتی ہے اب اگر توڑ دیگا تو قضا واجب ہوگی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ادا میں واجب اور نفل دونوں شامل ہوتے ہیں جبکہ قضاء فقط واجب کی ہوگی، نفل کی نہیں۔

اس لئے صدر الشریعہ نے اداء اور قضاء کی تعریف اس طرح فرمائی ہے: **أن الأداء تسليم عين الثابت بالأمر و القضاء تسليم مثل الواجب** یعنی ادا کی

تعریف میں واجب کا لفظ ذکر نہیں کیا بلکہ ثابت کا لفظ ذکر فرمایا، جس کا مطلب ہے: **ما علم ثبوته بالأمر** اس طرح اسمیں واجب اور نفل دونوں شامل ہوں گے، جس کا وجوب امر سے ثابت ہو ایسا نہیں کہا، مطلق ثبوت بالامر کی بات فرمائی تا کہ واجب اورنوافل دونوں اداء کی تعریف میں شامل ہوجائیں۔

قضاء میں 'مثل واجب' کے الفاظ ذکر فرمائے، معلوم ہوا کہ قضاء فقط واجب کی ہوگی، نوافل کی نہیں ہوگی۔

صدر الشریعہ نے اداء اور قضاء کی جو تعریف فرمائی ہے اس کی ایک دوسری خوبی علامہ شامی یہ بیان فرماتے ہیں کہ انھوں نے اداء کی تعریف میں وقت کی قید نہیں لگائی یعنی **تسليم عن الثابت بالأمر في وقته** نہیں فرمایا، اس لئے کہ کچھ واجبات وہ ہیں جو غیر مؤقت ہیں یعنی جب بھی بجا آوری ہوگی اداء ہی ہوگی جیسے کہ زکوۃ، امانات، نذر؛ وغیرہ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس سے واضح ہوا ہے کہ شارح علامہ حصکفی نے صاحبِ بحر کی اتباع میں ادا کی تعریف میں 'فی وقتہ' کی جو قید ذکر فرمائی ہے، وہ تحقیقی بات نہیں؛ لیکن اگر شارح کی قید 'في وقته' کو عام قرار دیا جائے اس طرح کہ واجب موسّع ہو تو عمر بھر میں ادا کیا جائے اور مؤقت ہو تو وقت میں ادا کیا جائے تو فی وقتہ کی قید بھی غیر محقق نہ ہوگی۔

مطلب في أن الأمر يكون بمعنى اللفظ، وبمعنى الصيغة وفي تعريف الأداء والقضاء.

(قوله ثم الأداء فعل الواجب إلخ) اعلم أنهم صرحوا بأن الأداء والقضاء من أقسام المأمور به، والأمر قد يراد به لفظه: أعني ما تركب من مادة أمر، وقد يراد به الصيغة كأقيموا الصلاة. وهي عند الجمهور حقيقة

في الطلب الجازم مجاز في غيره. وأما لفظ الأمر فقد اختلفوا فيه أيضا. والتحقيق وهو مذهب الجمهور أنه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجح. فإطلاق لفظ أم ر على الصيغة المستعملة في الوجوب أو الندب حقيقة، فالمندوب مأمور به حقيقة وإن كان استعمال الصيغة فيه مجازا، وبهذا الاعتبار يكون المندوب أداء وقضاء، لكن لما كان القضاء خاصا بما كان مضمونا والنفل لا يضمن بالترك اختص القضاء بالواجب، ومنه ما شرع فيه من النفل فأفسده فإنه صار بالشروع واجبا فيقضى، وبهذا ظهر أن الأداء يشمل الواجب والمندوب، والقضاء يختص بالواجب، ولهذا عرفهما صدر الشريعة بأن الأداء تسليم عين الثابت بالأمر والقضاء تسليم مثل الواجب به؛ والمراد بالثابت بالأمر ما علم ثبوته بالأمر فيشمل النفل، لا ما ثبت وجوبه به، ولم يقيد بالوقت ليعم أداء غير الموقت كأداء الزكاة والأمانات والمنذورات؛ وتمام تحقيق ذلك في التلويح. وبهذا التقرير ظهر أن تعريف الشارح للأداء تبعا للبحر خلاف التحقيق.

(قوله في وقته) أي سواء كان ذلك الوقت العمر أو غيره بحر. (۴۲۴،۴۲۳-۴)

مطلب في تعريف الإعادة

اعادہ کا مطلب؟

علامہ حصکفیؒ نے 'اعادہ' کی تعریف ذکر فرمائی ہے کہ وقت کے اندر فساد کے علاوہ کسی دوسرے خلل کی وجہ سے کوئی عمل دوبارہ ادا کیا جائے تو اس کو 'اعادہ' کہتے ہیں۔یعنی نماز میں فساد کے علاوہ اگر کوئی خلل واقع ہو اور خلل کی وجہ سے وقت کے اندر ہی نماز کو دوبارہ پڑھا جائے تو اسے اعادہ کہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں اعادہ کی تعریف اور اس کے متعلق وضاحت فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو وقت کی قید لگائی ہے، (یعنی وقت میں

ادا کی جائے تو اعادہ ہوگا) وہ صحیح نہیں؛ اس لئے کہ وقت کے بعد بھی اعادہ کیا جا سکتا ہے۔اور شارح یعنی علامہ حصکفی نے بھی آگے ذکر فرمایا ہے کہ وقت کے بعد اعادہ مستحب ہوگا، اس کا مطلب واضح ہے کہ وقت کے بعد بھی اعادہ کر سکتے ہیں، البتہ وقت میں اعادہ بطور واجب اور بعد الوقت بطور مندوب کیا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماتن نے ایک قید غیر فساد کی لگائی ہے، اس میں صاحب بحر نے دوسری قید غیر عدم صحۃ الشروع کا اضافہ فرمایا ہے یعنی اعادہ ایسے خلل کی وجہ سے بھی نہ ہو جو صحتِ شروع میں مانع ہو، اس لئے کہ اگر عدمِ صحت شروع کا خلل ہوگا تو اس کی وجہ سے تو نماز ہی شروع نہیں ہوگی، اور جب نماز ہی شروع نہیں ہوئی تو اس کا اعادہ کیسا؟ وہ دوبارہ پڑھی جائے تو بھی ادا ہی سمجھی جائے گی، لہٰذا اعادہ کے لئے غیر فساد کے ساتھ غیر عدم صحت شروع کی بھی قید لگائی جائے گی، پس فساد کی وجہ سے یا عدمِ صحت شروع کی وجہ سے کوئی نماز دہرائی جائے تو وقت میں اس کو ادا کہیں گے اور وقت کے بعد قضا کہیں گے، اعادہ نہیں، البتہ اعادہ عام ہے، مذکورہ دونوں سبب کے علاوہ کسی سبب سے نماز دہرائی جائے تو ادا، قضا وغیرہ ہو سکتی ہے۔

لیکن شارح یعنی علامہ حصکفیؒ نے عدمِ صحت شروع کی قید ذکر نہیں کی، اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے غیر فساد سے عام معنی مراد لیا ہے، یعنی نماز منعقد ہو پھر فساد واقع ہو جائے یا اصلاً نماز منعقد ہی نہ ہو؛ لہٰذا غیر فساد میں دونوں شامل ہوں گے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جاننا چاہئے کہ یہ اعادہ کی جو تعریف گذری ہے، وہ 'التحریر' کے مطابق ہے، اور شارح التحریر یعنی صاحب التقریر والتحبیر ذکر کرتے ہیں کہ عرفِ شرع میں اعادہ فعلِ اول کے مانند صفتِ کمال کے ساتھ عمل بجا

لانے کو کہتے ہیں، جیسے کہ کسی مکلف پر ایسا فعل واجب ہو جو صفتِ کمال سے متصف ہو، پھر وہ مکلف اس فعل کو نقصان کے ساتھ ادا کرے اور یہ نقصان فاحش ہو تو مکلف پر اس فعل کا اعادہ کرنا واجب ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ اعادہ بعینہ صفت کمال کے ساتھ عملِ اول کے مثل کی بجا آوری کا نام ہے، اور اس کا وقت کے اندر ہونا ضروری نہیں۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب التقریر والتحریر کا یہ قول اس امر کا فائدہ دیتا ہے کہ وقت کے بعد بھی عمل دہرایا جائے وہ بھی 'اعادہ' ہی ہوتا ہے، اسی بنیاد پر 'صاحب کشف الاسرار' نے کہا ہے کہ اعادہ اداء اور قضاء سے خارج نہیں ہوتا، پس وقت میں کیا جائے تو اداء اور وقت کے بعد کیا جائے تو قضاء۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شیخ اکمل الدین بابرتی کے کلام کی صراحت جو ان کی شرح اصول فخر الاسلام بزدوی میں موجود ہے، اس سے تین چیزیں ثابت ہوتی ہیں:

(۱) اعادہ میں وقت کی قید نہیں۔ (۲) خلل فساد کے علاوہ ہو۔ (۳) اور بعض اوقات اعادہ دونوں قسمیں یعنی اداء اور قضا دونوں سے خارج ہوگا؛ چنانچہ انہوں نے اعادہ کی تعریف یہ ذکر فرمائی ہے: **بأنها فعل ما فُعل أوّلاً مع ضرب من الخلل ثانياً**، پہلی دو باتیں تو اس سے واضح طور پر سمجھ میں آتی ہیں، پھر وہ آگے فرماتے ہیں اعادہ یا تو وہ فعل اول کے فاسد ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا تو اس وقت اعادہ اداء یا قضاء میں داخل ہوگا۔ یا فعل اول کے ناقص ہونے کی وجہ سے فعل کو دہرانا ہوگا، تو یہ دہرانا واجب نہ ہوگا، اور اس صورت میں اعادہ اداء اور قضا کی قسموں میں داخل بھی نہ ہوگا؛ اس لئے کہ اداء اور قضا تو واجب کی قسم ہے اور فعل کے ناقص ہونے کی وجہ سے

اعادہ واجب نہیں ہوتا، اور اس صورت میں آدمی اصح قول کے مطابق پہلی مرتبہ ادا کرنے سے ہی ذمہ سے سبکدوش ہو جائے گا، اگرچہ وہ کراہت کے ساتھ ہوگا؛ پس اس صورت میں فعلِ ثانی، فعلِ اول کے لئے بہ منزلۂ جبر کے ہوگا جیسا کہ سجدہ سہو نماز میں نقصان کے جبر کے لئے ہوتا ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے 'اعادہ' کی تعریف میں فرمایا ہے کہ وقت میں ہو، اور غیر فساد کے خلل کی وجہ سے ہو اور وقت کے بعد بھی مستحب ہے۔ پھر اعادہ کی تعریف اور حکم پر اپنے مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے، فقہاء کا یہ قول ذکر فرمایا ہے کہ: **کلُّ صلاۃٍ اُدِّیت مع کراھۃ التحریم تعادُ** یعنی جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا کی جائے گی اس کو لوٹایا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں یہ علت ناقص ہے، اور اس سے حصکفی کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس علت سے اگر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعادہ غیر فساد خلل کی وجہ سے کیا جاتا ہے تو اس کی نفی بھی نہیں کہ فساد کی وجہ سے اعادہ نہ ہو، اور فساد کی وجہ سے بھی اعادہ ہوتا ہے۔ گویا خاص دعوے پر عام دلیل پیش کی گئی ہے، اسی طرح یہ علت علامہ حصکفی کے بیان کے مطابق اس امر کا فائدہ بھی نہیں دیتی کے اعادہ وقت کے ساتھ مختص ہو، کیوں کہ اس میں مطلقاً اعادہ کا ذکر ہے، اور خود حصکفیؒ نے بھی **بأنھا بعد الوقت أعادۃ** کہہ کر یہ بات تسلیم کی ہے۔

نیز علماء کے اس قول کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ اعادہ وقت میں اور بعد الوقت بھی واجب ہوگا، حالانکہ یہ بھی حصکفی کا مدعیٰ نہیں ہے، چنانچہ زیادہ مناسب بات وہ ہے جو صاحبِ بحر نے البحر الرائق میں ذکر فرمائی ہے، انہوں نے اعادہ کی تعریف اور حکم کی تعلیل میں: **کل صلاۃ أدیت مع کراھۃ التحریم تعاد** کو ذکر کرنا اعادہ کی

تعریف اور حکم کے خلاف اور مناقض قرار دیا ہے، اس طور پر کہ تعریف کو تو وقت کے ساتھ مقید قرار دیا ہے اور اس کی علت کے لئے علماء کا جو قول نقل فرمایا ہے، اس میں اعادہ کے وجوب کے لئے وقت کی کوئی قید نہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے شرح التحریر سے اور شرح اصول البزدوی سے اولاً جو صراحت نقل کی ہے کہ وقت کے بعد بھی اعادہ ہوسکتا ہے، وہ بھی صاحب بحر کی بیان کردہ بات کی تائید کرتی ہے۔

(اس کے بعد وجوب ادا کے متعلق مزید تفصیل ذکر فرمائی ہے، جو 'مطلب کل صلاۃ ادیت مع کراہۃ التحریم۔الخ' کے ضمن میں گذر چکی ہے۔)

والإعادة فعل مثله في وقته لخلل غير الفساد لقولهم: كل صلاة أديت مع كراهة التحريم تعاد أي وجوبا في الوقت

مطلب في تعريف الإعادة.

(قوله والإعادة فعل مثله) أي مثل الواجب، ويدخل فيه النفل بعد الشروع به كما مر.

(قوله في وقته) الأولى إسقاطه لأنه خارج الوقت يكون إعادة أيضا بدليل قوله وأما بعده فندبا: أي فتعاد ندبا، وقوله غير الفساد زاد في البحر وعدم صحة الشروع يعني وغير عدم صحة الشروع، وتركه الشارح لأنه أراد بالفساد ما هو الأعم من أن تكون منعقدة ثم تفسد أو لم تنعقد أصلا، ومنه قول الكنز وفسد اقتداء رجل بامرأة ح.

ثم اعلم أن ما ذكر هنا في تعريف الإعادة هو ما مشى عليه في التحرير، وذكر شارحه أن التقييد بالوقت قول البعض، وإلا ففي الميزان الإعادة في عرف الشرع إتيان بمثل الفعل الأول على صفة الكمال بأن وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأداه على وجه النقصان، وهو نقصان فاحش يجب عليه الإعادة، وهو إتيان مثل الأول ذاتا مع صفة الكمال اهـ فإنه يفيد أن

ما يفعل خارج الوقت يكون إعادة أيضا كما قال صاحب الكشف، وأن الإعادة لا تخرج عن أحد قسمي الأداء والقضاء. اهـ.

أقول: لكن صريح كلام الشيخ أكمل الدين في شرحه على أصول فخر الإسلام البزدوي عدم تقييدها بالوقت، ويكون الخلل غير الفساد، وبأنها قد تكون خارجة عن القسمين لأنه عرفها بأنها فعل ما فعل أولا مع ضرب من الخلل ثانيا، ثم قال: إن كانت واجبة بأن وقع الأول فاسدا فهي داخلة في الأداء أو القضاء، وإن لم تكن واجبة بأن وقع الأول ناقصا لا فاسدا فلا تدخل في هذا التقسيم لأنه تقسيم الواجب وهي ليست بواجبة، وبالأول يخرج عن العهدة، وإن كان على وجه الكراهة على الأصح فالفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو. اهـ.

(قوله لقولهم إلخ) هذا التعليل عليل، إذ قولهم ذلك لا يفيد أن ما كان فاسدا لا يعاد ولا أن الإعادة مختصة بالوقت بل صرح بعده بأنها بعد الوقت إعادة أيضا. على أن ظاهر قولهم تعاد وجوب الإعادة في الوقت وبعده، فالمناسب ما فعله في البحر حيث جعل قولهم ذلك نقضا للتعريف حيث قيد في التعريف بالوقت مع أن قولهم بوجوب الإعادة مطلق.

قلت: ويؤيده ما قدمناه عن شرح التحرير وعن شرح أصول البزدوي من التصريح بوقوعها بعد الوقت. (۴-۴۲۵، ۴۲۷)

مطلب في اسقاط الصلاة عن الميت

میت کی نمازوں کا کفارہ

میت سے نماز کے ساقط ہونے اور اس کے فدیہ کے متعلق علامہ شامیؒ نے مذکورہ مطلب میں وضاحت فرمائی ہے، چنانچہ اوّلاً ماتن کے حوالہ سے یہ مسئلہ ذکر کرتے ہیں کہ مرنے والے کے ذمے اگر فوت شدہ نمازیں باقی ہوں اور اس نے کفارہ کی وصیت فرمائی ہو تو صدقۂ فطر کی مقدار کے مانند ہر نماز کا فدیہ دیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں تمرتاشی کے قول (وعلیه صلوات فائتة الخ) میں فائتہ سے وہ نمازیں مراد ہیں جن کی ادائیگی کی قدرت تھی اور ادا کرنے سے رہ گئیں، خواہ یہ قدرت اشارہ سے ہو؛ پس ایسی نمازیں اس کے ذمہ باقی ہیں اور وقتِ موت آپہنچا تو اس شخص پر ان نمازوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہے۔اور اگر نمازیں اس حال میں فوت ہوئیں تھیں کہ اشارہ سے بھی اس کی ادائیگی پر قدرت نہ تھی اور اسی عاجزی کی حالت میں وقت موت آپہنچا تو چوں کہ یہ نمازیں اس پر فرض نہ تھیں، اس لئے اس کے متعلق کفارہ کی وصیت لازم نہیں، چاہے ایسی نمازیں بہت کم یعنی چھ سے کم ہوں، چنانچہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول ہے کہ اگر وہ (اشارہ) کی بھی قدرت نہ رکھتا ہو تو اللہ تعالی اس کے عذر کو قبول کرنے کا زیادہ حقدار ہے۔

اسی طرح اگر مسافر یا مریض سے رمضان کے روزے چھوٹ جائیں اور مریض یا مسافر صحت و اقامت سے پہلے مر جائیں تو یہی حکم ہوگا۔

مطلب یہ ہے کہ اگر مریض یا مسافر روزے نہ رکھے تو دوسرے ایام میں یعنی جب مسافر سفر سے آجائے یا مریض تندرست ہوجائے تو ان روزوں کی قضاء کرے گا اور اگر دوسرے ایام میں نہ رکھے تو مرض الموت میں اس کے فدیہ کی وصیت کرنا ضروری ہوگا، اور اگر دوسرے ایام اس نے نہیں پائے یعنی مسافر اسی سفر میں اقامت سے پہلے یا مریض اسی مرض میں صحت سے پہلے فوت ہوگیا تو اس پر وہ روزے لازم نہ ہوں گے یعنی معاف ہوں گے اور اس پر کوئی فدیہ بھی لازم نہیں ہوگا۔ وتمامہ فی الامداد۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہے کہ میت کی جانب سے اس کے ولی فدیہ ادا کریں گے یعنی وہ افراد جسے اس کے مال میں وصیت یا وراثت کے تصرف کا حق

حاصل ہے۔پس اگر موصی نے وصیت کی ہو تو اس کے ایک تہائی مال سے فدیہ ادا کرنا ولی کے ذمہ لازم ہوگا اور اگر وصیت ہی نہ کی ہو تو اب ولی کے ذمہ ادا کرنا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ کفارہ ایک عبادت ہے اور حقوق اللہ کے قبیل سے ہے، اس کے ادا کرنے اور پورا کرنے میں ارادہ و اختیار کا ہونا ضروری ہے اور جب میت نے وصیت ہی نہیں کی تو ادا کرنے کی شرط یعنی اس کا اختیار فوت ہو گیا، لہٰذا کفارہ کا حکم دنیوی اعتبار سے ساقط ہو گیا، کیوں کہ شرط یعنی اختیار باقی نہیں، پس اختیار کے ساتھ ادا کرنا متعذر رہے، اس لئے دنیوی اعتبار سے اس فریضہ کی ادائیگی کفارہ کی شکل میں بھی متعذر رہوگی؛ لیکن اگر حقِ عبد ہو تو اس کا معاملہ مختلف ہے، اس لئے کہ حقِ عبد میں واجب وضروری یہ ہوتا ہے کہ بندے کے حق کو اس تک پہنچایا جائے۔پس مرنے والے نے وصیت نہ کی ہو تو بھی صاحب حق بندے کو اس کا حق پہنچایا جائے گا۔

اسی وجہ سے حکم یہ ہے کہ اگر غرماءمدیون کے کسی مال کو پالیں اور اس پر قابض ہو جائیں تو بغیر کسی قاضی کے فیصلہ اور رضامندی کے بھی وہ مال ان کا ہو جائے گا، اور وہ شخص بریٔ الذمہ ہو جائے گا، جس کے ذمہ یہ دَین باقی تھا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جاننا چاہئے کہ روزہ کے فدیہ کی وصیت کی ہو تو قطعی طور پر اس کے جواز کا حکم لگایا جائے گا یعنی ادا کرنے سے روزہ کا فریضہ اسکے ذمہ سے ساقط سمجھا جائے گا، اس لئے کہ یہ منصوص علیہ ہے، مگر جب وصیت نہ کی ہو اور ورثاء بطور تطوع ادا کریں تو امام محمدؒ 'الزیادات' میں فرماتے ہیں کہ ان شاء اللہ یہ اسکے لئے کفایت کرے گا۔امام محمدؒ نے اجزاء (فراغِ ذمہ) کو مشیت الٰہی پر معلق کیا ہے، یعنی اللہ تعالی سے امید ہے کہ قبول فرمالیں گے۔اسی طرح نماز کے فدیہ کو بھی امام محمدؒ نے مشیتِ الٰہی پر معلق فرمایا ہے، کیوں کہ فقہاء نے بطور احتیاط نماز کے فدیہ

کوصوم پر قیاس کر کے اس کے ساتھ لاحق کیا ہے اور یہ اس احتمال کی بنیاد پر ہے کہ روزہ کے فدیہ کے متعلق وارد نص عجز کے ساتھ معلول ہو، یعنی عجز کی وجہ سے اسے روزہ کے فدیہ کی وصیت کی اجازت دی گئی ہے، لہٰذا یہی علت یعنی عجز نماز کو بھی شامل ہوگی، اور اگر عجز کے ساتھ معلول نہ بھی ہو تو فدیہ کو ایک مستقل ایسی نیکی سمجھا جائے جو گناہوں کو مٹانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

مگر یہ ملحوظ ہے کہ فدیہ کی جو صورتیں غیر منصوص ہیں، ان میں وصیت کرنے سے سقوط ذمہ میں فدیہ کا کافی ہونا یقینی نہیں، یعنی جیسے کہ عدمِ وصیت کی صورت میں روزہ کے فدیہ میں کافی ہونے میں شبہ ہے اسی طرح وصیت کے باوجود نماز کے فدیہ کے کافی ہونے میں شبہ ہوگا؛ کیوں کہ نماز میں مطلقاً فدیہ سے متعلق کوئی نص نہیں ہے، اسی لئے ان صورتوں میں فدیہ کے کافی ہونے کو امام محمدؒ نے مشیت الٰہی پر معلق فرمایا ہے۔ چنانچہ مسئلہ کی ممکنہ چار صورتیں نکل سکتی ہیں۔

ممکنہ صورتیں اور اسکا حکم

(۱) فدیۂ صوم بالوصیت: حکم اس کا یہ ہے کہ منصوص علیہ ہونے کی وجہ سے یہ سقوط ذمہ کے لئے یقیناً کافی ہوگا۔

(۲) فدیہ صوم بدونِ وصیت۔

(۳) فدیہ صلاۃ بالوصیۃ۔ ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ شبہ کی وجہ سے ان کا کافی ہونا یہ مشیت الٰہی پر موقوف ہوگا۔

(۴) فدیۂ صلاۃ بدونِ وصیت؛ اس صورت میں شبہ قوی ہے، اس لئے یہ بہ درجہ اولی مشیت الٰہی پر موقوف ہوگا۔

(ولو مات وعليه صلوات فائتة وأوصى بالكفارة يعطى لكل صلاة

نصف صاع من بر) كالفطرة

مطلب في إسقاط الصلاة عن الميت.

(قوله وعليه صلوات فائتة إلخ) أي بأن كان يقدر على أدائها ولو بالإيماء، فيلزمه الإيصاء بها وإلا فلا يلزمه وإن قلت، بأن كانت دون ست صلوات، لقوله - عليه الصلاة والسلام - »فإن لم يستطع فالله أحق بقبول العذر منه« وكذا حكم الصوم في رمضان إن أفطر فيه المسافر والمريض وماتا قبل الإقامة والصحة، وتمامه في الإمداد.

(قوله يعطى) بالبناء للمجهول: أي يعطي عنه وليه: أي من له ولاية التصرف في ماله بوصاية أو وراثة فيلزمه ذلك من الثلث إن أوصى، وإلا فلا يلزم الولي ذلك لأنها عبادة فلا بد فيها من الاختيار، فإذا لم يوص فات الشرط فيسقط في حق أحكام الدنيا للتعذر، بخلاف حق العباد فإن الواجب فيه وصوله إلى مستحقه لا غير، ولهذا لو ظفر به الغريم يأخذه بلا قضاء ولا رضا، ويبرأ من عليه الحق بذلك إمداد.

ثم اعلم أنه إذا أوصى بفدية الصوم يحكم بالجواز قطعا لأنه منصوص عليه. وأما إذا لم يوص فتطوع بها الوارث فقد قال محمد في الزيادات إنه يجزيه إن شاء الله تعالى، فعلق الإجزاء بالمشيئة لعدم النص، وكذا علقه بالمشيئة فيما إذا أوصى بفدية الصلاة لأنهم ألحقوها بالصوم احتياطا لاحتمال كون النص فيه معلولا بالعجز فتشمل العلة الصلاة وإن لم يكن معلولا تكون الفدية برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات فكان فيها شبهة كما إذا لم يوص بفدية الصوم فلذا جزم محمد بالأول ولم يجزم بالأخيرين، فعلم أنه إذا لم يوص بفدية الصلاة فالشبهة أقوى. (۲۵۴، ۲۵۳-۲)

مطلب في بطلان الوصية بالختمات والتهاليل

تسبیح وقرآن وغیرہ ختم پر خرچ کرنے کی وصیت باطل ہے۔

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کے ذمہ

بہت سے فرائض اور واجبات باقی ہیں، وہ شخص مرگیا اور اس نے مال بھی نہیں چھوڑا تو اس کے فدیہ کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے ورثاء کسی سے نصف صاع گیہوں قرض لے کر یا اپنے مال میں سے بطور فدیہ کسی فقیر کو دیں، فقیر کو دیتے ہی اس کے ذمہ سے ایک واجب کا فدیہ ادا ہوجائے گا، پھر وہی نصف صاع فقیر اس وارث کو ہبہ کردے، پھر وہ وارث دوسرے واجب کے فدیہ کے طور پر اس فقیر کو دیگا، پھر وہ فقیر اس کو ہبہ کردے گا، وارث اور فقیر اسی طرح کرتے رہیں گے، یہاں تک کہ تمام واجبات کے فدیہ کی ادائیگی ہوجائے۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے حاشیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ ولی کا اس طرح کرنا تبرع ہوگا، اور پھر آگے تبیین المحارم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ولی پر اس طرح دَور کرنا واجب نہیں، اگرچہ میت نے دور کرنے کی وصیت کی ہو، اس لئے کہ یہ تبرع کی وصیت ہے، اور جن واجبات کی ادائیگی میت کے ذمہ باقی رہ گئی ہو ان کے فدیہ کی وصیت کرنا میت کے لئے ضروری ہے بشرطیکہ ثلث مال سے اس کی ادائیگی کی گنجائش ہو۔ پس اگر میت نے اپنے ذمہ باقی واجبات کے فدیہ کے لئے کم مال کی وصیت کی اور دَور کا حکم دیا اور مابقیہ ثلث ورثاء کے لئے چھوڑ دیا یا دوسروں پر احسان کا حکم دیا تو میت کو ان واجبات کے چھوڑنے کا گناہ ہوگا، جو اس کے ذمہ پر باقی رہ گیا۔

اسی مسئلہ سے استدلال کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں قرآن شریف اور دیگر اوراد کے ختم کی وصیت کو باطل قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس میں اپنے زمانہ میں رائج شدہ طریقۂ وصیت کی تردید کی ہے کہ کسی شخص کے ذمہ بہت سی نمازیں، زکاۃ، قربانیاں اور قسم کے کفارے باقی ہوں

اور وہ ان واجبات کے فدیہ کے لئے بہت کم دراہم کی وصیت کرے اور مال کی بڑی مقدار کی وصیت ختمِ قرآن اور ان اذکار واوراد کے لئے کردے جن کی وصیت کرنے کو ہمارے علماء نے غیر صحیح قرار دیا ہے، تو ایسی وصیت درست نہ ہوگی، نیز قرآن کے بدلے کسی دنیوی چیز کو طلب کرنا بھی ناجائز ہے اور طلب کرنے کی صورت میں لینے والا اور دینے والا دونوں گنہگار رہوں گے، اس لئے کہ یہ استئجار علی القراءت کے مشابہ ہے، اور نفس استئجار علی القرآءت ہی ناجائز ہے، تو وہ مسئلہ جو استئجار علی القراءت کے مشابہ ہے وہ بھی جائز نہ ہوگا۔ مذہب حنفیہ کی مشہور کتابوں میں یہ مسئلہ مصرح ہے؛ البتہ متاخرین، مفتیان کرام استئجار علی تعلیم القرآن کے جواز کے قائل ہیں، نہ کہ استئجار علی قرآءت کے اور استئجار علی تعلیم القرآن کے جواز کا فتوی بھی ضرورت کے پیش نظر ہے، اور وہ ضرور ضیاعِ قرآن کا خوف ہے، اور استئجار علی القرآءت کو جائز کہنے کی ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں، اس کی وضاحت انہوں نے شفاء العليل وبل الغليل فى حكم الوصية بالختمات والتهاليل نامی رسالے میں کی ہے، اور باب الاجارۃ الفاسدہ میں اس کا کچھ حصہ آئے گا انشاءاللہ۔

ولو لم يترك مالا يستقرض وارثه نصف صاع مثلا ويدفعه لفقير ثم يدفعه الفقير للوارث ثم وثم حتى يتم.

مطلب في بطلان الوصية بالختمات والتهاليل.

(قوله ولو لم يترك مالا إلخ) أي أصلا أو كان ما أوصى به لا يفي. زاد في الإمداد: أو لم يوص بشيء وأراد الولي التبرع إلخ وأشار بالتبرع إلى أن ذلك ليس بواجب على الولي ونص عليه في تبيين المحارم فقال: لا يجب على الولي فعل الدور وإن أوصى به الميت لأنها وصية بالتبرع، والواجب على الميت أن يوصي بما يفي بما عليه إن لم يضق الثلث عنه، فإن أوصى بأقل وأمر

بالدور وترك بقية الثلث للورثة أو تبرع به لغيرهم فقد أثم بترك ما وجب عليه. اهـ.

وبه ظهر حال وصايا أهل زماننا، فإن الواحد منهم يكون في ذمته صلوات كثيرة وغيرها من زكاة وأضاح وأيمان ويوصي لذلك بدراهم يسيرة، ويجعل معظم وصيته لقراءة الختمات والتهاليل التي نص علماؤنا على عدم صحة الوصية بها، وأن القراءة لشيء من الدنيا لا تجوز، وأن الآخذ والمعطي آثمان لأن ذلك يشبه الاستئجار على القراءة، ونفس الاستئجار عليها لا يجوز، فكذا ما أشبهه كما صرح بذلك في عدة كتب من مشاهير كتب المذهب؛ وإنما أفتى المتأخرون بجواز الاستئجار على تعليم القرآن لا على التلاوة وعللوه بالضرورة وهي خوف ضياع القرآن، ولا ضرورة في جواز الاستئجار على التلاوة كما أوضحت ذلك في شفاء العليل وسيأتي بعض ذلك في باب الإجارة الفاسدة إن شاء الله تعالى. (۴-۴۵۲)

مطلب اذا أسلم المرتد هل تعود حسناته أم لا

مرتد اسلام میں لوٹ آئے تو نیکیاں واپس ملیں گی؟

تنویر مع الدر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ جب کوئی شخص ایک فرض نماز ادا کرنے کے بعد مرتد ہو جائے اور پھر اسی وقت میں ایمان لے آئے تو اس فریضہ کو دوبارہ ادا کرے گا، اس لئے کہ پہلا عمل مرتد ہو جانے کی وجہ سے باطل ہو گیا، اللہ تعالی فرماتے ہیں: **ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله** (سورۂ مائدہ: ۵)

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مرتد دوبارہ ایمان لے آئے تو اس کے ارتداد سے پہلے کے عمل لوٹ آتے ہیں اور حبط عمل اسی صورت میں ہوتا ہے جب ارتداد ہی پر موت آئے اور دلیل میں قرآن کریم کی دوسری آیت **ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا**

والآخرۃ واولئک اصحاب النار خلدون (سورۂ بقرہ: ۲۱۷) کو پیش کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عمل کا احباط ارتداد کے دوام کی صورت میں ہوگا۔

ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن کریم کی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دو عمل ذکر کئے ہیں: (۱) مرتد ہونا (۲) مرتد ہونے کی حالت میں مرنا اور دو جزاء ذکر کی ہیں: (۱) احباطِ عمل (۲) خلود فی النار یعنی مرتد ہونے کی جزاء یہ ہے کہ عمل باطل ہو جائے گا اور اگر مرتد ہونے کی حالت میں موت آئی تو اس کی جزاء خلود فی النار ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف مرتد ہونے پر احباطِ عمل کو معلق کیا ہے۔

اس مسئلہ کو آگے بڑھاتے ہوئے علامہ شامیؒ مطلب قائم فرما کر وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ جب کوئی شخص مرتد ہو جانے کے بعد دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کے اعمال لوٹ آئیں گے یا نہیں؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں جو یہ حکم مذکور ہے کہ ہمارے نزدیک مرتد ہونے کی جزاء دنیا و اخرت میں عمل کا باطل ہو جانا ہے، اگرچہ مرتد ہونے کی حالت میں نہ مرے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر مرتد شخص اسلام لے آئے تو اس کے اعمال نہیں لوٹیں گے اور اگر اسلام لانے سے حسنات اور اعمال لوٹ آئے تو مطلب یہ ہوگا کہ حبطِ عمل ارتداد مع الموت علی الارتداد دونوں کی جزا ہے اور یہ تو امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

حبطِ عمل (طاعات) کا مطلب:

البحر اور النہر میں تاتارخانیہ کے حوالہ سے 'تتمہ' کی طرف منسوب کلام نقل کیا ہے کہ اگر مرتد نے توبہ کر لی اور دوبارہ مسلمان ہو گیا تو حنفیہ میں سے امام ابوعلی اور

امام ابو ہاشم فرماتے ہیں کہ اعمال لوٹ آئیں گے، اور امام ابو قاسم الکعبی فرماتے ہیں کہ اعمال نہیں لوٹیں گے۔ ہم کہتے ہیں کہ اعمال کا جو ثواب باطل ہو گیا ہے وہ نہیں لوٹے گا، لیکن وہ عبادات اس طرح لوٹ آئینگی کہ ثواب میں مؤثر ہوگی، بقول علامہ شامیؒ ثواب میں مؤثر ہونے کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالی ایمان لے آنے کی وجہ سے باطل ہونے والے ثواب کی جگہ پر نیا ثواب اس کو عطا فرمادیں اور یہ اللہ کا فضل ہوگا، یا اسلام کے بعد ان طاعات کا ثواب میں مؤثر بن کر لوٹ آنے کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسلام لانے کی وجہ سے طاعات کی ادائیگی معتبر مان کر شمار کر لی جائے گی، اور اسلام لانے کے بعد ایسی محبوط طاعات کو دوبارہ ادا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اگرچہ ارتداد کی وجہ سے ان طاعات کو محبوط قرار دیا ہے، گویا یہ اللہ تعالی کا فضل ہوا کہ دوبارہ اسلام لانے کی وجہ سے ارتداد کی بنا پر حبط شدہ اعمال کو بھی شمار کرلیا جائے گا، اور دوبارہ ادائیگی کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

گناہ لوٹنے کا حکم

اب رہا یہ کہ مرتد ہونے کے بعد اسلام لے آنے کی صورت میں مرتد ہونے سے پہلے کے گناہ ساقط ہوجائیں گے یا نہیں؟ تو ایک قول یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوں گے، جیسا کہ ہم نے پہلے خانیہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے، اور یہی بہت سے محققین کا قول ہے، اور جمہور کا قول یہ ہے کہ معاصی ساقط ہوں گے جیسا کہ علامہ قہستانی نے جامع الرموز میں تفصیل سے لکھا ہے، اور حدیث شریف '**الاسلام یجب ما قبله** (یعنی اسلام اپنے سے پہلے والے کفر اور گناہوں کو مٹا دیتا ہے) کا ظاہر اور عموم کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ مرتد ہونے کے بعد دوبارہ اسلام لانے والا شخص بھی اسمیں داخل ہو، یعنی ایسے شخص کا اسلام بھی ماقبل کے گناہ اور معاصی کے لئے کفارہ ہوجائے گا۔

آخر میں علامہ شامیؒ سقوطِ معاصی میں سے حقوق کا استثناء کرتے ہوئے اپنی رائے ذکر کرتے ہیں کہ ارتداد سے قبل زمانۂ اسلام میں جو حقوق اللہ اور حقوق العباد چھوڑ دیئے ہوں اور ذمہ پر باقی ہوں ان کی قضاء ضروری ہوگی اور خانیہ اور قہستانی کا اختلاف ان کے سقوط یا عدمِ سقوط کے متعلق نہیں بلکہ ان حقوق کی تاخیر سے لاحق ہونے والے گناہ سے متعلق ہوگا۔

(و) لذا (يلزم بإعادة فرض) أداه ثم (ارتد عقبه وتاب) أي أسلم (في الوقت) لأنه حبط بالردة. قال تعالى :ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله، [المائدة:5] وخالف الشافعي بدليل :فيمت وهو كافر، [البقرة: 217] قلنا: أفادت عملين وجزاءين إحباط العمل والخلود في النار؛ فالإحباط بالردة، والخلود بالموت عليها، فليحفظ.

(قوله وخالف الشافعي) أي حيث قال لا يلزم الإعادة لأن إحباط العمل معلق في الآية بالموت على الردة.

(قوله قلنا إلخ) حاصل الجواب أن قوله تعالى {ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون} [البقرة: 217] فيه ذكر عملين: أحدهما الردة، والآخر الموت عليها: أي الاستمرار عليها إلى الموت، وذكر جزاءين، لكل عمل جزاء على اللف والنشر المرتب، فإحباط الأعمال جزاء الردة، والخلود في النار جزاء الموت عليها، بدليل أنه في الآية الأولى علق حبط العمل على مجرد الكفر بما آمن به، ومثله قوله تعالى {ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون} [الأنعام:88].

مطلب إذا أسلم المرتد هل تعود حسناته أم لا؟

[تنبيه] مقتضى كون حبط العمل في الدنيا والآخرة جزاء الردة وإن لم يمت عليها عندنا أنه لو أسلم لا تعود حسناته وإلا كان جزاء لها وللموت عليها معا كما يقوله الشافعي - رحمه الله تعالى -. وفي البحر والنهر من باب

المرتد عن التتارخانية معزيا إلى التتمة: لو تاب المرتد، قال أبو علي وأبو هاشم من أصحابنا تعود حسناته. وقال أبو قاسم الكعبي لا تعود، ونحن نقول إنه لا يعود ما بطل من ثوابه، ولكن تعود طاعته المتقدمة مؤثرة في الثواب بعد اهـ ولعل معنى كونها مؤثرة في الثواب بعد أن الله تعالى يثيبه عليها ثوابا جديدا بعد رجوعه إلى الإسلام غير الثواب الذي بطل، أو أن الثواب بمعنى الاعتداد بها وعدم مطالبته بفعلها ثانيا وإن حكمنا ببطلانها لأن ذلك فضل من الله تعالى تأمل.

وبقي هل يسقط بإسلامه ما فعله من المعاصي قبل الردة؟ مقتضى ما قدمناه عن الخانية أنها لا تسقط، وهو قول كثير من المحققين. وعند العامة يسقط كما بسطه القهستاني في باب المرتد، وهو الظاهر لحديث »الإسلام يجب ما قبله« وهو بعمومه يشمل إسلام المرتد، لكن ينبغي عدم الخلاف في لزوم قضاء ما تركه في الإسلام، وإنما الخلاف في سقوط إثم التأخير والمطل في الدين الذي من حقوق العباد وسيأتي تحقيقه هناك إن شاء الله تعالى (۴۶۵، ۴۶۳-۴)

مطلب أول مسئلة تعلمها محمد من الإمام أبي حنيفة علیہ الرحمۃ

امام محمدؒ کا امام ابوحنیفہ سے سیکھا ہوا پہلا مسئلہ۔

علامہ حصکفیؒ نے تنویر مع الدر میں یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ ایک بچہ عشاء کی نماز پڑھ کر سو گیا اور اس کو احتلام ہوا، پھر فجر کے وقت بیدار ہوا تو اس پر عشاء کی قضاء لازم ہوگی ؟ اس مسئلہ کے ذیل میں علامہ شامیؒ نے **مطلب أول مسئلة تعلمها محمد من الإمام** قائم فرمایا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس بچے پر عشا کی قضاء لازم ہوگی، اس لئے کہ بچے کی نمازِ عشاء نفل واقع ہوئی تھی اور جب اس کو عشا ہی میں احتلام لاحق ہوا تو وہ نماز اس پر فرض ہوگئی، اس لئے کہ حالتِ نوم خطاب کو مانع نہیں ہوتی ہے، لہٰذا قولِ صحیح کے مطابق اس پر عشاء کی قضاء کرنا لازم ہوگا، اور اسی وجہ سے

اگر وہ فجر سے پہلے بیدار ہوتا تو اس پر اس وقت ہی عشاء کی قضا بالاتفاق لازم ہوتی جیسا کہ ہم اسی مسئلہ کو خلاصہ کے حوالہ سے کتاب الصلوۃ کے شروع میں بیان کر چکے ہیں، اور فتاوی ظہیریہ میں امام محمد کا یہ واقعہ منقول ہے کہ ان کو جب پہلی مرتبہ احتلام ہوا تو وہ امام صاحب کے پاس آئے اور دریافت فرمایا کہ اس بچے کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ جسکو رات کے وقت عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد احتلام ہوا؟ کیا وہ اس احتلام کی وجہ سے عشاء کی نماز کا اعادہ کرے گا؟ تو امام صاحب نے فرمایا: جی ہاں، چنانچہ امام محمدؒ اسی وقت مسجد کے ایک گوشے میں کھڑے ہو گئے اور نماز عشاء کا اعادہ کیا، اور یہی وہ پہلا مسئلہ ہے جو امام محمدؒ نے امام صاحبؒ سے سیکھا، امام صاحبؒ نے ان کو اپنے علم پر عمل کرتے ہوئے دیکھا تو اپنی فہم وفراست سے فرمایا کہ یہ بچہ نیک اور قابل ہوگا، پس بعد میں جا کر ایسا ہی ہوا، جیسا کہ امام صاحبؒ نے فرمایا تھا۔

صبي احتلم بعد صلاة العشاء واستيقظ بعد الفجر لزمه قضاؤها.

مطلب أول مسئلة تعلمها محمد من الإمام أبی حنيفة علیہ الرحمۃ

(قوله لزمه قضاؤها) لأنها وقعت نافلة، ولما احتلم في وقتها صارت فرضا عليه لأن النوم لا يمنع الخطاب فيلزمه قضاؤها في المختار، ولذا لو استيقظ قبل الفجر لزمه إعادتها إجماعا كما قدمناه أول كتاب الصلاة عن الخلاصة. وفي الظهيرية: حكي عن محمد بن الحسن أنه جاء إلى الإمام أول احتلامه فقال: ما تقول في غلام احتلم في الليل بعد ما صلى العشاء هل يعيدها؟ قال نعم، فقام محمد إلى زاوية المسجد وأعادها، وهي أول مسألة تعلمها من الإمام، فلما رآه يعمل بعلمه تفرس فقال: إن هذا الصبي يصلح، فكان كما قال اهـ ملخصا (٢٦٥-٢)

مطلب في روية الإمام سيدنا النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

امام صاحبؒ کو خواب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت

تنویر مع الدر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ جب مصلی قعدۂ اولی میں تشہد کے بعد ایک رکن کے بقدر زیادتی کر کے تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے میں تاخیر کر دے تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ ایک حرف کے بقدر بھی تاخر ہو تو سجدۂ سہو واجب ہے، اور زیلعی میں ہے کہ سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ **اللھم صلی علی محمد** پڑھنے سے یا اس قدر تاخیر سے بھی سجدۂ سہو واجب ہوگا، اس حکم کی مناسبت سے علامہ شامیؒ نے مطلب فی رویۃ الامام سیدنا النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عنوان سے ایک واقعہ ذکر فرمایا ہے کہ مناقب میں ہے کہ ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ نے خواب میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا کہ مجھ پر درود پڑھنے والے شخص پر آپ نے سجدۂ سہو کیوں واجب کیا؟ تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سہوًا درود پڑھا ہے، طاعت، تقرب کے ارادے کے ساتھ نہیں پڑھا ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس پر امام صاحبؒ کی تحسین فرمائی۔

(وتأخير قيام إلى الثالثة بزيادة على التشهد بقدر ركن) وقيل بحرف. وفي الزيلعي: الأصح وجوبه باللهم صل على محمد

مطلب في روية الإمام سيدنا النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

وفي المناقب أن الإمام - رحمه الله - رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - في المنام فقال: كيف أوجبت السهو على من صلى علي فقال: لأنه صلى عليك سهوا، فاستحسنه. (۴-۴۸۰)

مطلب في تجريح الإمام أبي حنيفة لجابر الجعفي

امام ابوحنیفہ کی طرف سے جابر جعفی کی تضعیف۔

تنویر مع الدر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ کہ اگر کوئی آدمی فرض نماز کا قعدۂ اولی بھول جاوے، پھر اس کو یاد آجاوے تو وہ قعدہ کی طرف لوٹ آوے جب تک کہ وہ سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو، یہی ظاہر مذہب اور اصح قول ہے جیسا کہ صاحب فتح القدیر نے لکھا ہے اور اگر سیدھا کھڑا ہو گیا ہوتو پھر نہ لوٹے، اس کے بالمقابل صاحبِ ہدایہ نے بیان کیا ہے کہ بیٹھنے کے زیادہ قریب ہے تو لوٹ آئے اور اس پر اصح قول کے مطابق سجدۂ سہو نہ ہوگا اور کھڑے ہونے کے زیادہ قریب ہے تو نہ لوٹے اور اس صورت میں اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، اور یہی امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور اسی کو مشائخِ بخاری اور اصحابِ متون جیسے کہ صاحب کنز وغیرہ نے اختیار کیا ہے اور صاحبِ نورالایضاح نے مصنف کی طرح مواہب الرحمن اور اس کی شرح البرہان کے تابع ہوکر پہلے قول کو اختیار کیا ہے، صاحب مواہب الرحمن فرماتے ہیں: اس کی دلیل وہ صریح روایت ہے جسے امام ابوداؤد نے روایت کیا ہے، **إذا قام الإمام في الركعتين فإن ذكر قبل أن يستوي قائما فليجلس وإن استوى قائما فلا يجلس ويسجد سجدتي السهو** جب امام دو رکعت کے بعد کھڑا ہو جائے، پھر اگر اسے سیدھا کھڑا ہونے سے پہلے یاد آجائے تو وہ بیٹھ جاوے اور اگر سیدھا کھڑا ہو گیا ہوتو نہ بیٹھے اور سجدۂ سہو کرے، چوں کہ علامہ شامیؒ کے نزدیک صاحبِ ہدایہ اور اصحابِ متون کا قول راجح ہے، اس لئے صاحبِ مواہب الرحمن کے استدلال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حلبہ میں یہ ہے کہ حدیث اس مسئلہ میں واجب العمل ہوتی اگر اس کے ثبوت میں ضعف اور کمزوری نہ ہوتی اور وہ کمزوری یہ

ہے کہ اس کی سند میں جابر جعفی ہے جو علماء شیعہ میں سے ہے اور اسکی جرح کرنے والے حضرات توثیق کرنے والوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ میں نے اس سے زیادہ جھوٹا کسی کو نہیں دیکھا، اور ہمارے شیخ نے تقریب التہذیب میں اگر یہ کہا ہے کہ وہ رافضی اور ضعیف ہے تو ان کا یہ کہنا غلط نہیں ہے، لہٰذا، اس کی حدیث حجت نہیں ہوگی۔

حلبہ کی اس بات میں چونکہ امام صاحب کی جرح کا ذکر ہے، اسی پر علامہ شامیؒ نے **مطلب فی تجریح الامام ابی حنیفة لجابر الجعفی** کے عنوان سے مطلب قائم فرما کر اس کا نمایاں کیا ہے۔

(قوله في ظاهر المذهب إلخ) مقابله ما في الهداية: إن كان إلى القعود أقرب عاد ولا سهو عليه في الأصح، ولو إلى القيام أقرب فلا وعليه السهو، وهو مروي عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخارى وأصحاب المتون كالكنز وغيره ومشى في نور الإيضاح على الأول كالمصنف تبعا لمواهب الرحمن وشرحه البرهان. قال: ولصريح ما رواه أبو داود عنه -صلى الله عليه وسلم- »إذا قام الإمام في الركعتين، فإن ذكر قبل أن يستوي قائما فليجلس، وإن استوى قائما فلا يجلس ويسجد سجدتي السهو«. اهـ.

مطلب فی تجريح الإمام أبی حنيفة لجابر الجعفی

قلت: لكن قال في الحلبة: إنه نص فيه يفيد تعين العمل به لولا ما في ثبوته من النظر، فإن في سنده جابرا الجعفي من علماء الشيعة جارحوه أكثر من موثقيه. وقال الإمام أبو حنيفة فيه: ما رأيت أكذب منه، فلا جرم إن قال شيخنا في التقريب رافضي ضعيف انتهى فلا تقوم الحجة بحديثه. اهـ. (۴۹۱-۴)

مطلب الاحتیاط الاتیان بماتردد بین البدعة والواجب

واجب اور بدعت کے درمیان متردد امر کی بجا آوری اولی ہے۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ جب مصلی کونماز کی رکعت کی تعداد میں شک واقع ہوجائے تو وہ غلبۂ ظن پر عمل کرے، اور کسی طرح غلبۂ ظن حاصل نہ ہو تواقل پر عمل کرے، اس لئے کہ وہ متیقن ہے اور ہر اس جگہ بیٹھے جہاں فرض یا واجب قعدہ ہونے کا وہم ہے۔

حلبہ میں علامہ شامیؒ نے اس کی دو مثالیں بیان کی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص ظہر کی نماز پڑھ رہا تھا، اس کو شک ہوگیا کہ پہلی رکعت ہے یا دوسری رکعت؟ تو پہلی رکعت قرار دے کر نماز کو آگے بڑھائے اور رکعت پوری ہونے پر قعدہ کرے، اس احتمال کی بنیاد پر کہ اکثر پر بناء کے اعتبار سے یہ دوسری رکعت ہو، پھر ایک رکعت پڑھے اور قعدہ کرے، اس بنیاد پر کہ اقل پر بناء کرتے ہوئے یہ دوسری رکعت ہو، پھر ایک رکعت پڑھے اور قعدہ کرے اس احتمال کی بنیاد پر کہ چوتھی رکعت ہو، پھر ایک رکعت پڑھے اور قعدہ کرے اس بنیاد پر کے یہ چوتھی رکعت ہو۔ گویا یہ شخص چار قعدہ کرے گا فرض کے احتمال پر دو قعدے ہوں گے اور دو قعدے واجب کے احتمال کے ہوں گے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے اپنے حاشیہ میں بیان فرمایا ہے کہ صاحبِ ہدایہ اور صاحبِ وقایہ فرماتے ہیں کہ ہر اس جگہ قعدہ کرے جہاں آخری قعدہ ہونے کا وہم ہو؛ یہ بات دلالت کرتی ہے کہ دوسری اور تیسری رکعت میں یعنی قعدہ اولی کے احتمال پر قعدہ نہ کرے: کیوں کہ وہ آخر صلاۃ اور فرض قعدہ نہیں ہے، بلکہ واجب

قعدہ ہے اور چونکہ یہ ظاہر روایت کے خلاف ہے، اس لئے صاحب فتح القدیر نے صاحب ہدایہ کا کلام ناقص قرار دیا ہے۔

اور صاحب بحر صاحب ہدایہ کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعض حضرات کے مذہب کے مطابق واجب قعدہ کے مقام پر بیٹھنا ضروری نہیں، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ صاحبِ ہدایہ کی بات دوقولوں میں سے اس قول کی بنیاد پر ہو۔

آگے علامہ شامیؒ قلت کہہ کر صاحبِ ہدایہ کی تائید میں ایک اور دلیل قہستانی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں، قہستانی میں مضمرات کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ دوسری اور تیسری رکعت یعنی موضع واجب میں قعدہ نہ کرے، اس لئے کہ اس صورت میں مصلی ترک واجب اور اتیان بدعت کے درمیان مضطر ومتردد ہے، بایں طور کہ سابق میں پیش کردہ مثال میں پہلی اور دوسری رکعت کے دونوں قعدوں میں ایک احتمال یہ ہے کہ قعدہ واجب ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ قعدہ پہلی رکعت پر ہو یا تیسری رکعت پر، اور پہلی اور تیسری رکعت پر قعدہ کرنا بدعت ہے، اور واجب کا ترک اولی ہے، بدعت پر عمل کرنے سے۔

اور اخیر میں صاحبِ مضمرات فرماتے ہیں کہ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، اور بعض مشائخ کا قول ہے کہ واجب کی بجا آوری مقدم ہوگی، اسی پر علامہ شامی نے **مطلب الاحتیاط۔۔الخ** کے عنوان سے صاحب فتح القدیر کی بات کو راجح قرار دیا ہے، اور فرماتے ہیں کہ بہت سی کتب میں یہ صراحت ہے کہ جب اتیان بدعت اور واجب عمل کے درمیان تردد پیدا ہوجائے تو احتیاطاً واجب عمل کو بجالایا

جائے گا اور جب اتیانِ بدعت اور سنت عمل کے درمیان تردد پیدا ہو تو سنت پر عمل چھوڑ دیا جائے گا۔

(وإن كثر) شكه (عمل بغالب ظنه إن كان) له ظن للحرج (وإلا أخذ بالأقل) لتيقنه (وقعد في كل موضع توهمه موضع قعوده) ولو واجبا لئلا يصير تاركا فرض القعود أو واجبه.

مطلب الاحتياط الاتيان بما تردد بين البدعة والواجب

(قوله وإلا) أي وإن لم يغلب على ظنه شيء، فلو شك أنها أولى الظهر أو ثانيته يجعلها الأولى ثم يقعد لاحتمال أنها الثانية ثم يصلي ركعة ثم يقعد لما قلنا ثم يصلي ركعة ويقعد لاحتمال أنها الرابعة ثم يصلي أخرى ويقعد لما قلنا، فيأتي بأربع قعدات قعدتان مفروضتان وهما الثالثة والرابعة، وقعدتان واجبتان؛ ولو شك أنها الثانية أو الثالثة أتمها وقعد ثم صلى أخرى وقعد ثم الرابعة وقعد، وتمامه في البحر وسيذكر عن السراج أنه يسجد للسهو.

(قوله ولو واجبا) معطوف على محذوف أي فرضا كان القعود ولو واجبا أو إذا كان فرضا ولو واجبا فكذلك على حذف جواب لو الشرطية فالتعليل ناظر إلى المذكور والمحذوف.

هذا وقول الهداية والوقاية يقعد في كل موضع يتوهم أنه آخر صلاته يدل على أنه لا يقعد على الثانية والثالثة، ولذا نسبه في الفتح إلى القصور. واعتذر عنه في البحر بأن فيه خلافا فلعله بناه على أحد القولين وإن كان الظاهر القعود مطلقا. اهـ.

قلت: لكن في القهستاني عن المضمرات أن الصحيح أنه لا يقعد على الثانية والثالثة لأنه مضطرب بين ترك الواجب وإتيان البدعة، والأول أولى من الثاني، ثم قال: لكن فيه اختلاف المشايخ اهـ.

أقول: يؤيد ما في الفتح ما صرحوا به في عدة كتب أن ما تردد بين

البدعة والواجب يأتي به احتياطا، بخلاف ما تردد بين البدعة والسنة. (۴-۵۲۱)

مطلب في الصلاة السفينة

کشتی میں نماز کا حکم

تنویر مع الدر میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے فرض نماز بغیر کسی عذر کے کشتی میں بیٹھ کر پڑھی تو عذر کا غالب گمان ہونے کی وجہ سے اس کی نماز صحیح ہو جائے گی، البتہ یہ اچھا نہیں ہے۔

اور صاحبین کا فرماتے ہیں کہ بغیر عذر کے صحیح نہیں، اور برہان کے حوالہ سے اس قول کو ظاہر الروایۃ کہا ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامی نے کشتی میں نماز کی صورتیں اس کا حکم بیان فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کشتی جاری ہو، لہٰذا اگر کشتی بندھی ہوئی ہو تو یہ حکم نہیں ہوگا، اور قاعداً سے مراد یہ ہے کہ بیٹھ کر رکوع، سجدہ کے ساتھ پڑھے، نہ کہ اشارہ سے، اور عذر کا غالب گمان اس لئے ہے کہ کشتی میں عام طور پر سر چکراتا ہے اور جو چیز غالب ہو وہ متحقق کے درجہ میں ہوتی ہے، لہٰذا غالب کو متحقق کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اور نیند کو حدث کے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے کشتی میں نماز پڑھنے کے مسئلے کو باب صلوۃ المریض میں ذکر فرمایا ہے، اور علامہ حصکفیؒ نے جو أساء کہا ہے اس کا مطلب علامہ شامیؒ بحر اور شرح المنیہ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ قیام افضل ہے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اختلاف سے بچ جائے گا اور جہاں تک

ممکن ہو، اختلاف سے نکلنا افضل ہے؛ کیوں کہ یہ دل کے اطمینان کا باعث ہے۔

الحلبہ میں دلائل ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ **والأظهر أن قولهما أشبه** اور صاحبینؒ کے قول کے بارے میں حاوی قدسی میں ہے **وبه ناخذ**۔ اسی پر علامہ شامیؒ نے اپنی بات ختم کردی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک صاحبینؒ کا قول راجح ہے، البتہ تقریراتِ رافعی میں ہے کہ علامہ شرنبلالی نے مزید تفصیل سے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

اس کے بعد تنویر مع الدر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کنارہ پر بندھی ہوئی کشتی اصح قول کے مطابق کنارہ کے حکم میں ہے۔ اس کے تحت علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جو کشتی کنارہ پر بندھی ہوئی ہو تو باتفاقِ فقہاء اس میں بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز نہیں، کیوں کہ وہ ساحل کے حکم میں ہے، اور ساحل پر بدون عذر قاعداً نماز پڑھنا درست نہیں، تنویر کا یہ حکم مجمل ہے، اس لئے علامہ شامیؒ آگے اس کی تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

<u>ساحل پر بندھی ہوئی کشتی کی کل تین صورتیں ممکن ہیں:</u>

(۱) ساحل پر اس طور پر بندھی ہو کہ وہ زمین پر لگ گئی ہو، اور پانی پر نہ ہو۔

(۲) ساحل پر اس طور پر بندھی ہو کہ وہ زمین پر لگی ہوئی نہ ہو بلکہ پانی پر ہو، اور اس سے نکلنا ممکن نہ ہو۔

(۳) ساحل پر اس طور پر بندھی ہو کہ وہ زمین پر لگی ہوئی نہ ہو بلکہ پانی پر ہو، مگر اس سے نکلنا ممکن ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: صاحبِ ہدایہ وغیرہ کی عبارت سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ایسے ساحل پر بندھی کشتی میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا مطلقاً درست ہے، یعنی زمین پر مستقر ہو یا پانی پر مستقر ہو، تمام صورتوں میں کشتی سے نکلے بغیر کشتی ہی میں

کھڑے ہو کر نماز پڑھنا درست ہے۔ اور 'الایضاح' میں یہ صراحت ہے کہ اگر کشتی زمین سے لگی ہوئی نہ ہو؛ لیکن اس سے نکلنا ممکن ہو (یعنی تیسری صورت) تو کشتی میں نماز پڑھنا ممنوع ہے، اس صورت میں کشتی کا حکم جانور کی طرح ہوگا، اور جس طرح جانور سے اتر کر نماز پڑھنا ضروری ہے، اسی طرح کشتی سے نکل کر نماز پڑھے۔ ایسا ہی النہر الفائق میں مذکور ہے، بدائع، محیط اور بحر میں اسی قول کو مختار قرار دیا گیا ہے اور امداد الفتاح شرح نور الایضاح میں بھی اس کو مصفی سے نقل کر کے مجمع الروایات کی طرف منسوب کیا ہے اور نور الایضاح میں اس کو حتمی حکم کے طور پر بیان کیا ہے۔

اس پر تفریع کرتے ہوئے علامہ شامیؒ شرح منیہ کے حوالے سے ایک مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ اس بنا پر جب کہ کے خشکی کی طرف نکلنا ممکن ہو تو چلتی کشتی میں بھی نماز جائز نہیں ہونی چاہئے اور یہ ایسا مسئلہ ہے کہ لوگ اس سے غافل ہے۔

<u>نوٹ:</u> تفصیل بالا میں جن صورتوں میں کشتی میں نماز مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ سجدہ کی حقیقت 'وضع الوجہ علی الارض' کا عدم تحقق ہے؛ کیوں کہ کشتی نہ تو زمین ہے نہ زمین کے معنی میں ہے، البتہ موجودہ زمانہ کے اکثر محققین کشتی یا زمین سے غیر مستقر کسی بھی ایسی چیز پر سر رکھنے سے سجدہ کو صحیح مانتے ہیں جس پر چہرے کا استقرار ہو سکے، جیسا کہ ہوائی جہاز وغیرہ۔

چنانچہ اصول الافتاء وآدابہ میں مفتی تقی عثمانی صاحب مدظلہ فرماتے ہیں کہ فقہاء نے اپنی کتابوں میں جو عبارتیں تحریر فرمائی ہے وہ ان صورتوں پر مبنی ہیں جن کا ان کے زمانے میں تصور ہو سکتا تھا، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فقہاء کرام عام الفاظ ذکر فرما دیتے ہیں اور وہ بظاہر ان حالات کو بھی شامل ہوتے ہیں جو ان کے بعد پیش آئے، لیکن ان کے زمانہ میں ان حالات کا تصور تک نہیں تھا، لہٰذا ہمارے لئے یہ

ممکن نہیں ہے کہ ہم یہ کہہ دیں کہ فقہاء نے اس نئی صورت حال کا بھی ان عام الفاظ میں بیان کر دیا، جنہیں وہ اپنے زمانہ کا حکم بیان کرنے کے لئے استعمال کر چکے ہیں، کیوں کہ فقہاء کی عبارت ان کے دور کی ممکنہ صورتوں اور ان کے زمانہ میں جستجو اور تلاش کے نتائج تک ہی محدود ہوتی ہیں، پس یہ بات ممکن ہے کہ فقہاء نے تو اپنے زمانہ کے حالات کا لحاظ کر کے کوئی لفظ استعمال کیا ہو، اور آنے والے زمانوں میں جو کچھ پیش آنا ہے اس کا انہیں خیال بھی نہ آیا ہو تو اب ان کی وہ عبارتیں آئندہ پیش آنے والے حالات کا احاطہ نہیں کریں گی۔

پس کبھی ان کے عمومی الفاظ سے یہ وہم ہو جاتا ہے کہ ان الفاظ میں مستقبل کے حوادثات کا حکم بھی آ گیا ہے، حالانکہ فقہاء نے اس بات کا قصد ہی نہیں کیا ہے کہ ان نئے حالات کا حکم بیان کریں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں ان حالات کا تصور بھی نہیں تھا۔

اس بات کی طرف علامہ ابن تیمیہ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسائل کی وہ صورتیں جو ان فقہاء کے زمانہ میں پیش ہی نہیں آئیں، کوئی لازم نہیں کہ ان کے دلوں میں ان کا تصور بھی آیا ہو کہ ان پر ان صورتوں کے بارے میں گفتگو کرنا واجب ہو جاتا، اور ان باتوں کا ان حضرات کے زمانہ میں پیش آنا یا تو بالکل معدوم کے درجہ میں تھا یا کم از کم بہت نادر تھا اس بات میں ان کا کلام بالکل مطلق ہے، اور یہ عموم کا ہی فائدہ دیگا، بہ شرطیکہ کوئی ایسی متعین صورت نہ آ جائے جو ایسی وجوہات کے ساتھ مختص ہو جن کی بنا پر فرق اور اختصاص ثابت ہوتا ہے اور یہ صورت تو ائمہ میں سے جس نے اس بارے میں عام الفاظ سے کلام کیا ہے شاید ان کے ذہن میں ہی نہ ہو، کیوں کہ

ان کے زمانہ میں اس کا وجود ہی نہیں تھا۔

اس کی مثال ہوائی جہاز میں نماز پڑھنے کا جواز ہے، ہمارے زمانہ کے بعض علماء نے اس بات کا فتوی دیا ہے کہ ہوائی جہاز میں بغیر عذر کے نماز جائز نہیں ہے، اس کی علت انہوں نے یہ بیان فرمائی ہے کہ ہوائی جہاز میں سجدہ نہیں ہوسکتا، کیوں کہ سجدہ کی تعریف فقہاء نے یہ بتائی ہے **'وضع بعض الوجه علی الارض'** (اپنے چہرے کے کچھ حصہ کو زمین پر رکھنا) لہٰذا سجدہ متحقق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ پیشانی زمین پر رکھی ہوئی ہو یا کسی ایسی چیز پر ٹکائی ہوئی ہو جو زمین پر ٹھہری ہوئی ہو، ہوائی جہاز جب فضاء میں ہو تو وہ نہ خود زمین ہے اور نہ وہ دوران پرواز زمین پر ٹھہرا ہوا ہے، کیوں کہ ہوائی جہاز ہوا پر جما ہوا نہیں ہوتا اور نہ ہی ہوا زمین پر ٹھہری ہوئی ہوتی ہے، ان حضرات کی دلیل فقہاء کی طرف سے بیان کردہ سجدہ کی اس تعریف پر مبنی ہے جو ابھی گذری ہے، لیکن ہمارے شیخ علامہ شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں جیسا کہ میں نے اپنے والد حضرت محمد مفتی شفیع صاحب سے سنا کے جب فقہاء نے سجدہ کی تعریف میں (الارض، زمین) کا استعمال کیا تھا تو ہوائی جہاز ان کے تصور میں بھی نہ تھا؛ کیوں کہ ہوائی جہاز تو ان حضرات کے دور میں نہ موجود تھا، نہ اس کا کوئی خیال تھا، لہٰذا جب ان حضرات نے لفظ 'الارض' استعمال کیا تو ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ وہ اس سے فضاء میں موجود ہوائی جہاز کو نکال رہے ہیں، (کہ اس میں سجدہ نہیں ہوسکتا)

انہوں نے الارض کے ذریعہ اس فرش کی تعبیر کی ہے جس پر لوگ چلتے ہیں اور اسے پاؤں سے روندنے والا سمجھا جاتا ہے، یہ اوصاف ان کے زمانہ میں صرف زمین 'الارض' میں ہی تصور کئے جا سکتے تھے، لہٰذا انہوں نے سجدہ کی تعریف 'وضع الجبهة او بعض الوجه علی الارض' سے کردی، لیکن ہوائی جہازوں کی ایجاد کے بعد یہ

بات واضح ہوئی کہ تمام مطلوبہ اوصاف تو ہوائی جہاز کے فرش میں بھی پائے جاتے ہیں اورعرف میں بھی اس کو'الارض' کہہ دیا جاتا ہے۔تو ایسی صورت حال میں یہ صحیح نہ ہوگا کہ سجدہ کی تعریف میں موجود صرف لفظ الارض سے استدلال کر کے کہہ دیا جائے کہ ہوائی جہاز کے فرش پر سجدہ جائز نہیں ہے۔(اصول الافتاء وآدابہ:۳۰۹، ۳۱۰)

(والمربوطة في الشط كالشط) في الأصح (والمربوطة بلجة البحر إن كان الريح يحركها شديدا فكالسائرة وإلا فكالواقفة)

مطلب في الصلاة في السفينة.

(قوله جار) أي سائر احترازا عن المربوط.

(قوله قاعدا) أي يركع ويسجد لا مومئا اتفاقا بحر.

(قوله لغلبة العجز) أي لأن دوران الرأس فيها غالب، والغالب كالمتحقق فأقيم مقامه كالسفر أقيم مقام المشقة والنوم مقام الحدث شرح المنية ولذا ذكروا مسألة الصلاة في السفينة في باب صلاة المريض.

(قوله وأساء) أشار إلى أن القيام أفضل لأنه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أمكن لقلبه بحر وشرح المنية.

(قوله وهو الأظهر) وفي الحلبة بعد سوق الأدلة: والأظهر أن قولهما أشبه فلا جرم أن في الحاوي القدسي وبه نأخذ. اهـ.

(قوله والمربوطة في الشط كالشط) فلا تجوز الصلاة فيها قاعدا اتفاقا. وظاهر ما في الهداية وغيرها الجواز قائما مطلقا أي استقرت على الأرض أو لا، وصرح في الإيضاح بمنعه في الثاني حيث أمكنه الخروج إلحاقا لها بالدابة نهر واختاره في المحيط والبدائع بحر، وعزاه في الإمداد أيضا إلى مجمع الروايات عن المصفى وجزم به في نور الإيضاح، وعلى هذا ينبغي أن لا تجوز الصلاة فيها سائرة مع إمكان الخروج إلى البر وهذه المسألة الناس عنها غافلون شرح المنية (قوله في الأصح) احتراز عن قول البعض بأنه لا فرق بينها وبين السائرة كما في النهر.

(قوله وإلا فكالواقفة) أي إن لم تحركها الريح شديدا بل يسيرا فحكمها كالواقفة فلا تجوز الصلاة فيها قاعدا مع القدرة على القيام كما في الإمداد.(۵۵۰،۵۴۸-۴)

مطلب في سجدة الشكر

سجدہ شکر۔

تنویر مع الدر میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ سجدۂ شکر مستحب ہے، اور یہی قول مفتی بہ ہے، علامہ شامیؒ اس مطلب میں حکم کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ سجدۂ شکر اس شخص کے لئے ہے جسکو کوئی نئی نعمت حاصل ہو یا اللہ تعالی اس کو مال یا اولاد عطا فرمائے یا اس سے مصیبت یا بلا وغیرہ دور کرے، ایسے شخص کے لئے مستحب یہ ہے کہ قبلہ کی جانب رخ کر کے سجدۂ شکر ادا کرے جس میں اللہ تعالی کی حمد وثنا بیان کرے پھر تکبیر کہہ کر اپنے سر کو اٹھائے اور سجدہ ختم کرے جیسا کہ سجدۂ تلاوت کا طریقہ ہے۔

علامہ حصکفیؒ کے قول (به يفتى پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سجدۂ شکر کا مستحب ہونا صاحبینؒ کا قول ہے، جہاں تک امام صاحبؒ کے قول کی بات ہے تو فقہاء سے الگ الگ اقوال منقول ہیں۔

چنانچہ محیط میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ میں اس کو واجب نہیں سمجھتا اس لئے کہ اگر سجدۂ شکر واجب ہوتا تو ہر گھڑی واجب ہوتا؛ کیوں کہ اللہ کی نعمتیں اس کے بندہ پر ہر وقت ہوتی رہتی ہیں، اور سجدۂ شکر کو واجب کہنے میں تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی۔

'ذخیرہ' میں امام محمدؒ کے حوالہ سے امام صاحب کا قول نقل کیا ہے،: **إنه كان لا يراها شيئًا،** اور متقدمین فقہاء نے امام صاحب کے اس قول کے الگ الگ مطلب بیان کیے ہیں:

چنانچہ بعض نے فرمایا کہ وہ اس کو سنت نہیں سمجھتے اور بعض نے فرمایا کہ وہ شکرِ تام نہیں سمجھتے، کیوں کہ تمامِ شکر تو دوگانہ ادا کرنے سے ہوتا ہے، جیسا کہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیا تھا۔

اور بعض نے فرمایا کہ امام صاحب نے وجوب کی نفی مراد لی ہے۔

بعض نے فرمایا کہ مشروعیت کی نفی مراد ہے، یعنی اس کا کرنا مکروہ ہے، اور اس پر ثواب نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کا ترک اولی ہے، اور 'مصفی' میں سجدۂ شکر کے اس آخری قول کو اکثر فقہاء کی جانب منسوب کیا ہے۔

پس اگر اس قول کے قائل اکثر فقہاء کا مآخذ امام صاحب سے ثابت اس طرح کی کوئی روایت ہے تو اس کے امام صاحب کے قول کا مطلب ہونے میں کوئی حرج نہیں، ورنہ تو مذکورہ بالا تمام اقوال امام صاحب کے قول کے محتملات میں سے ہیں اور زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ سجدۂ شکر مستحب ہے جیسا کہ امام محمدؒ نے اس کی وضاحت کی ہے، اس لئے کہ متعدد احادیث سجدۂ شکر کے بارے میں آئی ہیں اور خلفاء راشدین میں سے حضرت ابو بکر، عمر، علی رضی اللہ عنہم کا بھی اس پر عمل رہا ہے، پس اس اعتبار سے حدیث کو منسوخ کہنا بھی درست نہیں، یہ سب حلبہ میں مذکور تفصیل کا خلاصہ ہے۔ پوری تفصیل حلبہ اور امداد الفتاح میں ہے۔

اور شرح منیۃ کے آخر میں ہے کہ سجدۂ شکر کے سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

سے بہت سی روایات وارد ہوئی ہیں، لہٰذا اس کو ممنوع بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیوں کہ اس میں خضوع بھی ہے اور اسی قول پر فتوی ہے۔

اشباہ کے فروق میں ہے کہ سجدۂ شکر امام صاحب کے نزدیک جائز ہے، واجب نہیں، اور یہی مطلب ہے اس روایت کا جو امام صاحب کے متعلق منقول ہے کہ بطور واجب مشروع نہیں اور اشباہ کے قاعدۂ اولی میں ہے کہ معتمد قول یہ ہے کہ اصل اختلاف اس کی سنیت میں ہے نہ کہ جواز میں، پس صاحبینؒ اس کو جائز اور مسنون یا مستحب قرار دیتے ہیں۔ جبکہ امام صاحب کے نزدیک جائز تو ہے مگر مسنون یا مستحب نہیں ہے۔

وسجدة الشكر: مستحبة به يفتى

مطلب في سجدة الشكر

(قوله وسجدة الشكر) كان الأولى تأخير الكلام عليها بعد إنهاء الكلام على سجدة التلاوة ط وهي لمن تجددت عنده نعمة ظاهرة أو رزقه الله تعالى مالا أو ولدا أو اندفعت عنه نقمة ونحو ذلك يستحب له أن يسجد لله تعالى شكرا مستقبل القبلة يحمد الله تعالى فيها ويسبحه ثم يكبر فيرفع رأسه كما في سجدة التلاوة سراج.

(قوله به يفتى) هو قولهما. وأما عند الإمام فنقل عنه في المحيط أنه قال لا أراها واجبة لأنها لو وجبت لوجب في كل لحظة لأن نعم الله تعالى على عبده متواترة وفيه تكليف ما لا يطاق. ونقل في الذخيرة عن محمد عنه أنه كان لا يراها شيئا وتكلم المتقدمون في معناه؛ فقيل لا يراها سنة، وقيل شكرا تاما لأن تمامه بصلاة ركعتين كما فعل - عليه الصلاة والسلام - يوم الفتح، وقيل أراد نفي الوجوب، وقيل نفي المشروعية وأن فعلها مكروه لا يثاب عليه بل تركه أولى وعزاه في المصفى إلى الأكثرين فإن كان مستند الأكثرين ثبوت الرواية عن الإمام به فذاك وإلا فكل من عبارتيه السابقتين محتمل والأظهر

أنها مستحبة كما نص عليه محمد لأنها قد جاء فيها غير ما حديث وفعلها أبو بكر وعمر وعلي فلا يصح الجواب عن فعله - صلى الله عليه وسلم - بالنسخ كذا في الحلبة ملخصا وتمام الكلام فيها وفي الإمداد فراجعهما. وفي آخر شرح المنية: وقد وردت فيه روايات كثيرة عنه - عليه الصلاة والسلام - فلا يمنع عنه لما فيه من الخضوع وعليه الفتوى. وفي فروق الأشباه: سجدة الشكر جائزة عنده لا واجبة وهو معنى ما روي عنه أنها ليست مشروعة وجوبا وفيها من القاعدة الأولى والمعتمد أن الخلاف في سنيتها لا في الجواز.اهـ.(٢١٠،٢٠٨-٤)

مطلب في الوطن الأصلي ووطن الإقامة

وطن اصلی اور وطن اقامت

علامہ حصکفیؒ بیان کرتے ہیں کہ وطن اصلی وہ ہے جہاں آدمی کی ولادت ہوئی ہو یا جہاں اس نے شادی کی ہو، یا جس کو اس نے وطن بنایا ہو۔

اس مطلب میں وطن اصلی و اقامت کی تعریف کے متعلق کچھ وضاحت مقصود ہے۔

وطن اصلی کے دیگر اسماء

حلبی مداری میں قہستانی کا قول نقل کیا ہے کہ وطن اصلی کو وطن اہلی ، وطن الفطرۃ، وطن القرار بھی کہتے ہیں۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں تاہل کا مطلب شادی کرنا ہے، چنانچہ شرح منیۃ میں مذکور ہے کہ اگر مسافر آدمی نے کسی شہر میں شادی کی، مگر اس شہر میں اقامت کی نیت نہ کی ہو تو اس کے متعلق دو قول ہیں: (۱) وہ صرف شادی کرنے سے مقیم نہیں ہوگا۔ (۲) اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ شادی کرنے سے مقیم ہو جائے گا۔ اور یہ دوسرا

قول ہی زیادہ مناسب ہے، اسی طرح اگر دو شہروں میں اس کے اہل وعیال رہتے ہوں، تو ان دونوں شہروں میں جس میں داخل ہوگا وہ اس میں مقیم ہو جائے گا، اسی طرح دو شہروں میں سے کسی ایک میں اس کی بیوی انتقال کر جائے اور اس شہر میں اس کے گھر، زمین، جائداد ہوں تو اس میں دو قول ہیں؛ ایک قول کے مطابق اس کی بیوی کے انتقال کے بعد اگر چہ اس میں اس کی زمین وغیرہ ہوں؛ لیکن وہ اس کے لئے وطن باقی نہیں رہے گا، اس لئے کہ اعتبار اہل کا ہوگا نہ کہ گھر کا، جیسا کہ اگر اس نے کسی شہر میں شادی کی اور وہاں سکونت اختیار کر لی تو وہ اس کے لئے وطن ہوگا، اگر چہ اس شہر میں اس کا کوئی گھر، زمین وغیرہ نہ ہو۔

اور اس کے متعلق دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی بیوی کے انتقال کے بعد بھی وہ شہر اس کے لئے وطن باقی رہے گا، کیونکہ وطن اصلی بننے کے بعد اس کے ختم کرنے کی کوئی نیت وعمل مرد کے اختیار سے نہیں پایا گیا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وطن اصلی یا اہلی اس کو کہیں گے جہاں اس کے اہل و عیال رہتے ہوں، یا جہاں اس نے شادی کی ہو۔

جہاں صرف اس کی زمین، ملکیت وغیرہ ہو اور وہ خود وہاں نہ رہتا ہو اور نہ اس کے اہل میں سے کوئی ہو تو اس کو وطن اصلی نہیں کہا جائے گا، سوائے اس کے کہ اس جگہ قرار کی نیت کر لے، **کماسیأتی**۔

آگے علامہ شامی شرح منیہ کے حوالہ سے حصکفیؒ کے کلام **أو توطنه** کی وضاحت فرما رہے ہیں، وطن اصلی اس کو بھی کہیں گے کہ جس کو اس نے وطن بنالیا ہو، اور وطن بنانے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اس شہر میں رہنے کا پختہ عزم کرلیا ہو اور

وہاں سے کوچ نہ کرنے کا عہد کرلیا ہو اور چاہے اس نے اس میں شادی کی ہو یا نہ کی ہو، وہ اس کے لئے وطن ہوگا۔ مثلا: اگر کوئی شخص بالغ ہو اور اس کے والدین ایسے شہر میں رہتے ہوں، جو اس کی جائے پیدائش نہ ہو اور نہ اس شہر میں اس نے شادی کی ہو تو وہ شہر اس کے لئے وطن اصلی نہ ہوگا، البتہ اگر وہ اس شہر میں رہنے کی نیت کرلیتا ہے اور ماقبل وطن کو چھوڑنے کا عزم کرلیتا ہے تو وہ اس کے لئے وطن اصلی شمار ہوگا۔

مسئلہ: عورت اگر شادی کے بعد مستقل طور پر اپنی سسرال میں رہنے لگے تو اب سسرال اس کا وطن اصلی ہے، اس کا میکا وطن اصلی نہیں رہا، پس اگر تین منزل یا اس سے زیادہ فاصلہ پر اپنے میکے گئی اور وہاں پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہیں ہے تو مسافر رہے گی اور مسافرت کے قاعدہ سے نماز، روزہ کرے گی، اور سسرال میں ہمیشہ رہنے کا ارادہ نہیں بلکہ عارضی طور پر گئی ہے تو میکے آتے ہی سفر ختم ہو گیا، نماز پوری پڑھے، کیوں کہ اب یہی اس کا وطن اصلی ہے۔ (عمدۃ الفقہ: ۲/ ۲۸۷)

وطن اقامت:

آگے علامہ شامیؒ قہستانی کے حوالہ سے وطن اقامت کے نام اور تعریف ذکر فرما رہے ہیں۔

وطن اقامت کے دو اور نام ہیں: (۱) وطن مستعار (۲) وطن حادث۔

اور اس سے مراد وہ شہر یا بستی ہے جہاں مسافر پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے، اب خواہ اس وطن اور وطن اصلی کے درمیان مسافتِ سفر پائی جائے یا نہ پائی جائے۔

قہستانی فرماتے ہیں یہ ابن سماعہ کی امام محمدؒ سے روایت ہے (یعنی مسافتِ سفر کا شرط نہ ہونا) اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ مسافتِ سفر شرط ہے؛ لیکن پہلا قول

اکثر علماء کے نزدیک مختار ہے۔

(الوطن الأصلي) هو موطن ولادته أو تأهله أو توطنه

مطلب في الوطن الأصلي ووطن الإقامة

(قوله الوطن الأصلي) ويسمى بالأهلي ووطن الفطرة والقرار ح عن القهستاني.

(قوله أو تأهله) أي تزوجه. قال في شرح المنية: ولو تزوج المسافر ببلد ولم ينو الإقامة به فقيل لا يصير مقيما، وقيل يصير مقيما؛ وهو الأوجه ولو كان له أهل ببلدتين فأيتهما دخلها صار مقيما، فإن ماتت زوجته في إحداهما وبقي له فيها دور وعقار قيل لا يبقى وطنا له إذ المعتبر الأهل دون الدار كما لو تأهل ببلدة واستقرت سكنا له وليس له فيها دار وقيل تبقى. اهـ.

(قوله أو توطنه) أي عزم على القرار فيه وعدم الارتحال وإن لم يتأهل، فلو كان له أبوان ببلد غير مولده وهو بالغ ولم يتأهل به فليس ذلك وطنا له إلا إذا عزم على القرار فيه وترك الوطن الذي كان له قبله شرح المنية........

.....(قوله ويبطل وطن الإقامة) يسمى أيضا الوطن المستعار والحادث وهو ما خرج إليه بنية إقامة نصف شهر سواء كان بينه وبين الأصلي مسيرة السفر أو لا، وهذا رواية ابن سماعة عن محمد وعنه أن المسافة شرط والأول هو المختار عند الأكثرين قهستاني. (۶۲۸-۲)

باب الجمعة

مطلب في صحة الجمعة بمسجد المرجة والصالحية في دمشق

دمشق کے مرجہ اور صالحیہ علاقہ میں جمعہ صحیح ہے۔

در مع التنویر میں زیرِ بحث مسئلہ یہ ہے کہ نماز جمعہ جس طرح شہر میں درست ہے اسی طرح فناءِ شہر میں بھی درست ہے، البتہ فنا کس کو کہا جاتا ہے؟

اس میں بعض حضرات نے صرف تعریف سے کام لیا اور بعض حضرات نے

مسافت کی تحدید کے ذریعہ فنا کو مقید فرمایا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اہل ترجیح میں سے بعض محققین نے فنا کو تقدیر مسافت کے بغیر مطلق ذکر کیا ہے، اور اسی طرح امام محمدؒ نے بھی ذکر کیا ہے، اور بعض حضرات نے مسافت کی تعیین کی ہے۔

اور فناء مصر کی تقدیرِ مسافت میں آٹھ یا نو اقول ہیں اور وہ مندرجہٗ ذیل ہیں:

(۱) ایک غلوۃ (۲) ایک میل (۳) دو میل (۴) تین میل (۵) ایک فرسخ (۶) دو فرسخ (۷) تین فرسخ (۸) جہاں تک آواز سنائی دے (۹) یا جہاں تک اذان کی آواز سنائی دے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں مسئلہٗ ذیل میں تحدید کی بہ نسبت تعریف زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ تحدید ہر شہر میں ممکن نہیں بلکہ ہر شہر کا فناء شہر کے چھوٹے، بڑے ہونے کے اعتبار سے الگ الگ مسافت پر ہوتا ہے۔

اس کی مکمل وضاحت یہ ہے کہ ایک غلوۃ یا ایک میل کی تعیین مصر (موجودہ قاہرہ) جیسے شہر میں ممکن نہیں، اس لئے کہ باب النصر کی جانب واقع مقام قرافہ، کھلے میدان یا قبرستان ہر جانب سے کئی فرسخ پر واقع ہیں تو کس جانب سے کتنا فرسخ شمار کیا جائے یہ دشوار ہوگا۔ ہاں البتہ 'بولاق' جیسے شہر میں اس طرح کی تعیین کی جا سکتی ہے۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ تحدید کے بجائے تعریف ہی سے کام لیا جائے، اس لئے کہ تحدید کا قول بعض صورتوں میں متفق علیہ تعریف یعنی **لمصالح المصر** کے مصداق میں آنے والے مقامات کو خارج کر دیتا ہے، نیز ائمہ نے صراحت کی ہے کہ فناء وہ ہے جسے مُردوں کے دفن کرنے اور شہر کی ضروریات کے لئے خالی چھوڑا گیا ہو، جیسا کہ وہ میدان جہاں گھوڑوں اور چوپایوں کو دوڑایا جائے، جہاں لشکر کو جمع کیا جائے، جہاں تیر اندازی کی جائے وغیرہ۔ پس مسافت سے محدود کوئی جگہ ایسی نہیں ہوسکتی جو شہر

کے لشکر کے لئے کافی ہو اور وہ گھوڑوں، شہ سواروں، تیر اندازوں، بندوق کے نشانوں اور توپوں کا تجربہ کرنے کی گنجائش رکھتی ہو، کیوں کہ یہ جگہیں خود کئی فراسخ سے زائد ہوں گی، لہٰذا معلوم ہوا کہ تحدید شہر کے اعتبار سے ہوگی، نہ کہ فناء کے اعتبار سے، اور یہ تفصیل علامہ شامیؒ نے شرنبلالی کی کتاب **تحفة أعيان الغني لصحة الجمعة و العيدين في الفنا** سے ملخصا نقل فرمائی ہے۔ اور اسی کتاب میں مسجد سبیل علان (جسے اس زمانہ کے کسی امیر نے بنایا تھا) میں جمعہ کے صحیح ہونے کو یقین سے بیان کیا ہے، جبکہ یہ مسجد فناء مصر میں واقع ہے اور اس مسجد اور مصر میں فرسخ کے تین چوتھائی کے بقدر فاصلہ ہے۔

مذکورہ تفصیل ذکر فرمانے کے بعد اس پر تفریع کرتے ہوئے علامہ شامیؒ اپنے شہر دمشق کے فناء میں واقع مرجہ اور صالحیہ مقام میں واقع مساجد میں جمعہ درست ہونے کا حکم واضح فرماتے ہیں اور ان مساجد میں جمعہ کے جواز کے لئے فناء مصر ہونے کے علاوہ دو اور دلیلیں بھی ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) فناء مصر ہونا (۲) مقام کا مصنف کی تعریف کے مطابق مصر ہونا (۳) ان مساجد میں اداء جمعہ کے لئے سلطان کا حکم ہونا۔

چنانچہ فرماتے ہیں سابقہ تفصیل کے مطابق تکیہ سلطان سلیم (خانقاہ) میں جو دمشق کے مرجہ علاقہ میں واقع ہے، اسی طرح دمشق کی صالحیہ مسجد میں جمعہ کی صحت ثابت ہوتی ہے؛ کیوں کہ یہ مسجد اور پہاڑ کے دامن میں واقع قبرستان وغیرہ جگہیں فناء دمشق میں شامل ہیں، اگر چہ وہ دمشق سے کئی کھیتوں کے فاصلے پر ہے، لیکن قریب ہے، کیوں کہ یہ شہر سے ایک ثلث فرسخ کے فاصلہ پر ہے، اگر اسے مستقل آبادی مانا جائے تو مصنف کی تعریف کے مطابق یہ شہر ہے، اور جوازِ جمعہ کی ایک وجہ

یہ بھی ہے کہ یہ مسجد سلطان کے حکم سے بنائی گئی ہے۔

اسی طرح اس کی قدیم مسجد جو مسجد حنابلہ کے نام سے مشہور ہے، اسے ملک اشرف نے بنوایا تھا اور اس میں صحتِ جمعہ کے لئے سلطان کا امر کرنا ہی کافی ہے، جیسا کہ اس کے متعلق گذر چکا ہے۔

(لأجل مصالحه) كدفن الموتى وركض الخيل والمختار للفتوى تقديره بفرسخ ذكره الولوالجي.

(قوله والمختار للفتوى إلخ) اعلم أن بعض المحققين أهل الترجيح أطلق الفناء عن تقديره بمسافة وكذا محرر المذهب الإمام محمد وبعضهم قدره بها وجملة أقوالهم في تقديره ثمانية أقوال أو تسعة غلوة ميل ميلان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة سماع الصوت سماع الأذان والتعريف أحسن من التحديد لأنه لا يوجد ذلك في كل مصر وإنما هو بحسب كبر المصر و صغره. بيانه أن التقدير بغلوة أو ميل لا يصح في مثل مصر لأن القرافة والترب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فرسخ من كل جانب، نعم هو ممكن لمثل بولاق فالقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ما صدق عليه بأنه المعد لمصالح المصر فقد نص الأئمة على أن الفناء ما أعد لدفن الموتى وحوائج المصر كركض الخيل والدواب وجمع العساكر والخروج للرمي وغير ذلك وأي موضع يحد بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للخيل والفرسان ورمي النبل والبندق البارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ فظهر أن التحديد بحسب الأمصار اهـ ملخصا من [تحفة أعيان الغني بصحة الجمعة والعيدين في الفنا] للعلامة الشرنبلالي وقد جزم فيها بصحة الجمعة في مسجد سبيل علان الذي بناه بعض أمراء زمانه وهو في فناء مصر بينه وبينها نحو ثلاثة أرباع فرسخ وشيء.

مطلب في صحة الجمعة بمسجد المرجة والصالحية في دمشق

أقول: وبه ظهر صحتها في تكية السلطان سليم بمرجة دمشق، وكذا

في مسجده بصالحية دمشق فإنها من فناء دمشق بما فيها من التربة بسفح الجبل وإن انفصلت عن دمشق بمزارع لكنها قريبة لأنها على ثلث فرسخ من البلدة، وإن اعتبرت قرية مستقلة فهي مصر على تعريف المصنف على أن مسجدها مبني بأمر السلطان، وكذا مسجدها القديم المشهور بمسجد الحنابلة الذي بناه الملك الأشرف وأمره كاف في صحتها على ما مر تأمل. (۵-۱۱)

مطلب في جواز استنابة الخطيب

خطبہ و جمعہ میں امیر کی نیابت۔

تنویر مع الدر میں مذکور ہے کہ کہ جمعہ کی شرائط میں سے دوسری شرط: 'سلطان کا ہونا ہے، اگر چہ وہ بغیر عہد و پیمان کے قابض ہو گیا ہو یا وہ سلطان عورت ہو تو اس کا جمعہ قائم کرنے کا حکم دینا جائز ہے، لیکن وہ بذات خود جمعہ قائم نہیں کر سکتی یا ایسے شخص کا موجود ہونا جس کو سلطان نے جمعہ قائم کرنے کا حکم دیا ہوا اگر چہ وہ ایسا غلام ہو جس کو کسی علاقہ کے والی بنایا گیا ہو'

اس پر علامہ شامیؒ ایک بات تو یہ فرماتے ہیں کہ اقامتِ جمعہ کا امر صراحتاً ہو یا دلالتاً؛ دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے، یعنی ایسا مامور جمعہ قائم کر سکتا ہے، چنانچہ بحر الرائق کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص کو کسی شہر میں عوامی امور کا والی بنایا جائے تو اس کو جمعہ قائم کرنے کا حق ہوگا، اگر چہ سلطان نے اس کو صراحتاً جمعہ قائم کرنے کا حکم نہ دیا ہو؛ ایسا ہی خلاصہ میں لکھا ہے، اور ایسی صورت میں نائب کا نماز کے وقت اہل ہونا ضروری ہے، نہ کہ نائب بنانے کے وقت۔ پس اگر سلطان نے بچہ یا ذمی کو والی بنایا اور ان کو جمعہ کا معاملہ سپرد کیا پھر وہ بچہ جمعہ کی نماز سے پہلے بالغ ہو گیا، اور ذمی اسلام لے آیا تو ان کے لئے جمعہ قائم کرنا درست ہوگا، اگر چہ وہ نائب

بنانے کے وقت اہل نہیں تھے، اس لئے کہ سلطان نے ان کو صراحتاً جمعہ قائم کرنے کی اجازت دی تھی، ہاں اگر سلطان نے صراحتاً اجازت نہ دی ہو؛ بلکہ امر عام کے ضمن میں اقامت جمعہ کی اجازت تھی تو ان دونوں کو جمعہ قائم کرنے کا حکم نہ ہوگا، اس مسئلہ میں خانیہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بعض علماء کا قول ہے اور راجح قول یہ ہے کہ تفویض خواہ صراحتاً ہو یا دلالتاً؛ باطل ہونے کی وجہ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، یعنی بچہ اور ذمی جمعہ قائم نہیں کرسکتے، اگرچہ اقامت جمعہ کے وقت بچہ بالغ ہوگیا ہو اور ذمی مسلمان ہوگیا ہو، کیوں معتبر نائب بنانے کے وقت جمعہ کا اہل ہونا ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں علامہ شرنبلالی نے اپنے رسالہ اتحاف الاریب بجواز استنابۃ الخطیب میں خلاصہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جمعہ قائم کرنے کے وقت اہل ہونا ضروری ہے، نہ کہ جمعہ قائم کرنے کی اجازت دینے کے وقت ا، گرچہ بعض عبارتیں اس کے خلاف معنی بیان کرتی ہیں، مگر وہ صحیح نہیں ہے۔

آگے علامہ حصکفیؒ بیان فرماتے ہیں کہ امام اعظم یا اس کے نائب کی جانب سے مقرر کردہ خطیب کے متعلق یہ اختلاف ہے کہ وہ خطیب کسی اور کو خطبہ کے لئے اپنا نائب بنا سکتا ہے؟ علامہ حصکفیؒ نے تین اقوال نقل فرمائے ہیں: (۱) اس کے لئے کسی اور کو نائب بنانا مطلقاً جائز نہیں چاہے، وہ ضرورت کی وجہ سے بنائے یا بغیر ضرورت کے؛ البتہ اگر اس کو اس بات کی اجازت دی گئی ہو تو دوسرے کو نائب بنانا درست ہے۔

(۲) اور دوسرا قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت جائز ہے بغیر ضرورت کے جائز نہیں ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے، یعنی ضرورت نہ بھی ہو تو بھی جائز

ہے، اس لئے کہ اجازت نہ ہونے میں جمعہ کے فوت ہونے کا خوف ہے، کیوں کے جمعہ وقت کے ساتھ مقید ہے، پس امیر کا اسے خطبہ کرنے کا حکم کرنا یہ دلالۃً اس کے لئے نائب بنانے کی اجازت ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اختلافِ مشائخ اہل التخریج واہل الترجیح کا نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف متأخرین کے مابین مشائخ احناف کی عبارت کے سمجھنے کے اعتبار سے ہے، اور یہ اختلاف تب ہوگا جب کہ بلا اذنِ سلطان ہو، اور اگر باذن سلطان تو اس میں کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

(۱) پہلے قول یعنی استنابۃ الخطیب کے مطلقاً عدم جواز کے قائل صاحب الدرر ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ کسی کو خطبہ کے لئے نائب بنانا مطلقاً جائز نہیں، اسی طرح نمازِ جمعہ کے لئے ابتداءً نائب بنانا بھی جائز نہیں ہے، ہاں اگر امام کو حدث لاحق ہوگیا یا پھر خطیب سلطان کی جانب سے نائب بنانے کے لئے ماذون ہو تو پھر نائب بنانا درست ہے۔

(۲) دوسرے قول (ضرورت کے وقت نیابت کے جواز) کے قائل ابن کمال پاشا ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی ضرورت کے بنا پر جو اسے جمعہ کے وقت میں جمعہ قائم کرنے سے مانع ہو تو اس کے لئے نائب بنانا درست ہے، ورنہ نہیں، یعنی اگر بالکل ضرورت نہ ہو یا عذر تو ہو؛ لیکن خروج وقت سے پہلے اس عذر کو زائل کر کے جمعہ قائم کرنا ممکن ہو تو اس کے لئے کسی اور خطیب کو یہ امر تفویض کرنا جائز نہ ہوگا۔

پھر علامہ ابن کمال پاشا فرماتے ہیں کہ اقامۃ الجمعہ سے مراد دو امر ہیں، پہلا خطبہ، دوسرا نماز، اجازت پر موقوف پہلا امر یعنی خطبہ ہے دوسرا نہیں، مطلب یہ ہے

کہ اقامت جمعہ کے لئے نائب بنانا سے مراد خطبہ کے لئے نائب بنانا ہے نہ کہ نماز کے لئے، جیسا کہ بعض لوگوں کا گمان ہے۔

(۳) تیسرا قول مطلقاً جواز کا ہے، اور اس کے قائل قاضی القضاۃ محب الدین بن جرباش، شارحِ منیہ برہان ابراہیم حلبی، اسی طرح بحر و نہر اور شرنبلالی، مصنف علامہ تمرتاشی اور شارح یعنی علامہ حصکفیؒ وغیرہ ہیں۔

آگے الامداد کا کلام ذکر فرماتے ہیں کہ امداد میں بحث کے بعد تحریر ہے کہ جب تم نے یہ جان لیا کہ خطبہ اور نماز کے لئے نائب بنانا، مطلقاً جائز ہے، چاہے وہ عذر کے ساتھ ہو یا بغیر عذر کے ہو، امیر کی موجودگی میں ہو یا عدم موجودگی میں، یا یہ کہ تنہا نماز کا خلیفہ و نائب بنانا جائز ہے، یا یہ بات کہ اس کے برعکس جائز ہے؛ تو اب اس کے بعد یہ بات بھی جان لینی چاہئے کہ جب خطیب کسی کو مرض وغیرہ کی وجہ سے نائب بنائے تو نائبِ خطیب خطبہ بھی دیگا اور لوگوں کو نماز بھی پڑھائے گا، اور یہ معاملہ تو ظاہر اور باہر ہے، البتہ اگر کسی حدث کے لاحق ہونے کی وجہ سے صرف نماز کا خلیفہ بنائے تو اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی یہ کہنماز شروع کرنے کے بعد اس کو نماز میں حدث لاحق ہو گیا ہو،، دوسری یہ کہ اس کو حدث لاحق ہوا ہو نماز سے پہلے؛ سو اگر نماز شروع کرنے کے بعد لاحق ہوا ہو تو ہر وہ شخص جو امام بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اس کو خلیفہ بنانا درست ہے، اور اگر نماز سے پہلے اور خطبہ کے بعد خلیفہ بنایا ہو اس کو خطیب بنانے کے لئے شرط ہے کہ وہ خطبہ میں یا اس کے بعض میں شریک ہو، اسی کے ساتھ ساتھ وہ امام بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

(و) الثاني: (السلطان) ولو متغلبا أو امرأة فيجوز أمرها بإقامتها لا إقامتها (أو مأمورة بإقامتها) ولو عبدا ولي عمل ناحية وإن لم تجز أنكحته

وأقضيته. (واختلف في الخطيب المقرر من جهة الإمام الأعظم أو) من جهة (نائبه هل يملك الاستنابة في الخطبة؟ فقيل لا مطلقا) أي لضرورة أو لا إلا أن يفوض إليه ذلك (وقيل إن لضرورة جاز) وإلا لا (وقيل نعم) يجوز (مطلقا) بلا ضرورة لأنه على شرف الفوات لتوقته فكان الأمر به إذنا بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء (وهو الظاهر) من عباراتهم. ففي البدائع: كل من ملك الجمعة ملك إقامة غيره

مطلب في جواز استنابة الخطيب

(قوله أو مأمورة بإقامتها) أي الجمعة، وشمل الأمر دلالة قال في البحر: ولا خفاء في أن من فوض إليه أمر العامة في مصر له إقامتها وإن لم يفوضها السلطان إليه صريحا كما في الخلاصة والعبرة لأهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستنابة حتى لو أمر الصبي والذمي وفوض إليهما الجمعة فبلغ وأسلم لهما إقامتها لأنه فوضها إليهما صريحا بخلاف ما إذا لم يصرح، لكن ظاهر الخانية أن هذا قول البعض وأن الراجح عدم الفرق لوقوع التفويض باطلا، وعليه فالمعتبر الأهلية وقت الاستنابة اهـ ملخصا.

قلت: لكن في رسالة الشرنبلالي عن الخلاصة ما نصه أن العبرة للأهلية وقت إقامتها لا وقت الإذن بها وإن وقع في بعض العبارات ما يقتضي خلافه. اهـ. (قوله وإن لم تجز أنكحته وأقضيته) لأنهما يعتمدان الولاية: ولا ولاية له على نفسه فضلا عن غيره ولأن شرط القضاء الحرية ط

(قوله واختلف إلخ) ليس ذلك اختلافا بين مشايخ المذهب من أهل التخريج أو الترجيح بل هو اختلاف بين المتأخرين في فهم عبارات مشايخ المذهب.

(قوله هل يملك الاستنابة) أي بلا إذن من السلطان أما بالإذن فلا خلاف فيه (قوله فقيل لا مطلقا) قائله صاحب الدرر حيث قال إن الاستخلاف لا يجوز للخطبة أصلا ولا للصلاة ابتداء بل بعد ما أحدث الإمام إلا إذا كان مأذونا من السلطان بالاستخلاف. اهـ. (قوله وقيل لضرورة جاز إلخ) قائله ابن كمال باشا حيث قال إن كان ذلك لضرورة كشغله عن إقامة

الجمعة في وقتها جاز التفويض إلى غيره وإلا لا أي وإن لم يكن ذلك لضرورة أصلا أو كان لعذر لكن يمكن إزالة عذره وإقامة الجمعة بعده قبل خروج الوقت لا يجوز التفويض إلى خطيب آخر ثم قال: وإقامة الجمعة عبارة عن أمرين الخطبة والصلاة، والموقوف على الإذن هو الأول دون الثاني، فالمراد من الاستخلاف لإقامة الجمعة الاستخلاف للخطبة لا للصلاة كما توهمه البعض اهـ منح ملخصا (قوله وقيل نعم إلخ) قائله قاضي القضاة محب الدين ابن جرباش منح وبه قال شارح المنية البرهان إبراهيم الحلبي وكذا صاحب البحر والنهر والشرنبلالي والمصنف والشارح.

(قوله بلا ضرورة) الأولى أن يقول: ولو بلا ضرورة ليتضح معنى الإطلاق ط. قال في الإمداد بعد كلام: وإذا علمت جواز الاستخلاف للخطبة والصلاة مطلقا بعذر وبغير عذر حال الحضرة والغيبة وجواز الاستخلاف للصلاة دون الخطبة وعكسه فاعلم أنه إذا استناب لمرض ونحوه فالنائب يخطب ويصلي بهم، والأمر فيه ظاهر. وأما إذا استخلف للصلاة فقط لسبق حدث، فإما أن يكون بعد شروعه فيها أو قبله فإن كان بعده فكل من صلح للاقتداء به يصح استخلافه، وأما إذا كان قبله بعد الخطبة فيشترط كون الخليفة قد شهد الخطبة أو بعضها مع أهليته للاقتداء به. اهـ. (۱۵، ۱۲-۵)

مطلب في نية آخر ظهر بعد صلاة الجمعة

جمعہ پڑھ کر آخر ظہر کی نیت سے چار رکعت پڑھنا

علامہ حصکفیؒ نے علامہ عینی کی شرح مجمع کے حوالے سے مسئلہ ذکر کیا ہے کہ ایک شہر میں متعدد جگہوں پر جمعہ ادا کرنا مطلقاً جائز ہے، 'دفعًا للحرج' اور فرمایا کہ اسی پر فتوی ہے، اور ایک مرجوح قول کے مطابق تعددِ جمعہ درست نہیں، اور جس نے جمعہ پہلے ادا کیا ہو، اسی کی ادا معتبر ہوگی، اور بعد میں ہونے والی اور بہ یک وقت دو جگہ ہونے والی اور تقدم و تاخیر کی اشتباہ کی حالت میں پڑھی جانے والی نماز جمعہ

صحیح نہیں ہوگی، اور چونکہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، اس لئے بعد میں احتیاط الظہر ادا کریں گے۔

گویا کل تین قول ہوئے۔ (۱) تعدد جمعہ درست ہے علی الاطلاق (۲) تعدد جمعہ درست نہیں علی الاطلاق (۳) تعدد جمعہ درست ہے، مگر احتیاطًا ظہر بھی پڑھی جائے۔

مگر یہ سب خلافِ مذہب ہے، لہٰذا اس کی طرف رجوع نہیں کریں گے، جیسا کہ بحر میں محرر ہے اور اسی قول کے اعتبار سے مجمع الانہر میں المطلب الفائق کے حوالے سے مذکور ہے کہ احتیاطاً ظہر پڑھے تو یوں نیت کرے کہ: جس آخری ظہر کا وقت میں نے پایا وہ ظہر کی نماز پڑھتا ہوں۔

مذکورہ مطلب میں علامہ شامیؒ نے احتیاط الظہر کے مسئلہ کو واضح فرمایا ہے اور اسکے متعلق علامہ حصکفیؒ اور صاحب بحر کے مسلک کو واضح فرما کر انکی تردید فرمائی ہے

احتیاط الظہر کا مطلب:

احتیاط کا مطلب یہ ہے کہ اداء عبادت میں شبہِ فساد سے احتراز کیا جائے، اس کی اصل حدیث سے ثابت ہے: **'قال رسول اللہ ﷺ فمن اتقی الشبہات استبرأ لدینه وعرضه۔ الخ** پس احتیاط الظہر کا مطلب یہ ہوا کہ جہاں صحتِ جمعہ میں کسی وجہ سے شبہ ہو وہاں نماز جمعہ کے بعد احتیاطاً ظہر کی نماز بھی ادا کر لی جائے، تا کہ اداءِ فرض کا یقین ہو جائے، اور شبہِ فساد باقی نہ رہے۔ (احسن الفتاوی: ۱۳۹/۴)

الغرض علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول (**قوله فیصلی بعدها آخر ظهر**) کا مطلب یہ ہے کہ احتیاط الظہر پڑھنا یہ قول مرجوح کے مطابق ہے، یعنی تعدد جمعہ فی شہرٍ کے جواز و عدم جواز میں عدم جواز کا قول مرجوح ہے اور اسی کے

مطابق یہ تفریع ہے کہ جب تعدد جمعہ درست نہیں تو اب بعد میں پڑھنے والے احتیاطاً ظہر بھی ادا کرلیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تفریع کا مطلب یہ ہوا کہ تعددِ جمعہ کے جواز کے راجح قول کے اعتبار سے بعد الجمعہ ظہر ادا نہیں کی جائے گی اور یہ یعنی علامہ حصکفیؒ کے نزدیک احتیاط الظہر کا درست نہ ہونا، صاحب بحر کے بیان کے مطابق ہے، اس لئے کہ انہوں نے کئی بار احتیاط الظہر کے نادرست ہونے کا فتوی دیا، اس خوف سے کہیں لوگ اس کی وجہ سے جمعہ کے عدم فرضیت کا اعتقاد نہ کر بیٹھیں، اور صاحب بحر آگے فرماتے ہیں کہ احتیاط الظہر ادا کرنے میں کوئی احتیاط نہیں ہے؛ کیوں کہ جواز تعددِ جمعہ کا قول دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل پر عمل کرتے ہوئے ہے، اور اقوی دلیل پر عمل واجب ہے، لہٰذا ضعیف دلیل کے تقاضہ پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ صاحبِ بحر کی طرف سے احتیاط الظہر کا انکار محل نظر ہے، اور احتیاط اسی میں ہے کہ ظہر ادا کی جائے، بایں معنی کہ اس میں یقینی طور پر ذمہ داری سے سبکدوش ہونا ہے، اس لئے کہ تعدد جمعہ کی جواز کی دلیل اگرچہ ارجح و اقوی ہے، لیکن اس میں قوی شبہ اس اعتبار سے ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے تعددِ جمعہ کے متعلق عدم جواز کی روایت بھی مروی ہے اور اس عدمِ جواز کی روایت کو طحاوی، تمر تاشی اور صاحب مختار نے اختیار کیا ہے، اور عتابی نے تو اسے اظہر قرار دیا ہے اور یہی امام شافعیؒ مسلک ہے، اور امام مالک کی مشہور روایت ہے اور المقدسی نے اپنے رسالہ "**نور الشمعة فی ظهر الجمعة** میں ذکر کیا ہے کہ امام احمد کی دو روایتوں میں ایک ہے، بلکہ شافعیہ میں سے علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، اور صحابہؓ اور تابعین میں سے کسی

سے تعدد کے جواز کا قول ثابت نہیں ہے، اور بدائع کی عبارت گذر چکی ہے کہ **انه ظاهر الرواية** اور شرح منیہ میں جوامع الفقہ سے روایت مروی ہے کہ امام صاحب کی دو روایتوں میں اظہر روایت ہے، اور نہر میں ہے کہ حاوی القدسی میں ہے کہ اس پر فتوی ہے اور رازی کی تکملہ میں ہے کہ ہم نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان ائمہ کے مذاہب واقوال کو سامنے رکھتے ہوئے امام صاحب کا یہ دوسرا عدم جواز کا قول مذہب میں معتبر قول شمار ہوگا نہ کہ ضعیف، اور اسی وجہ سے شرح منیہ میں ہے کہ احتیاط پر عمل کرنا اولی ہے، اس لئے کہ تعدد جمعہ کے جواز و عدم جواز میں قوی اختلاف ہے، اور فتوی کی ضرورت کے پیشِ نظر اس نماز کو جائز و صحیح قرار دینا، باعتبار تقوی احتیاط کے مشروع ہونے کو مانع نہیں ہے، یعنی فتوی کی ضرورت کے لئے اگرچہ تعدد جمعہ کا جواز ہے، لیکن تقوی کے لئے جو احتیاط (عدم جواز کا قول) مشروع ہے یہ اس کو مانع نہ ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ عدم جواز کے قول کو ضعیف تسلیم کرلیا جائے تو بھی اختلاف سے نکلنا بہتر ہے اور اس مسئلہ میں تو اس قدر ائمہ کا اختلاف ہے تو بدرجہ اولی خروج عن الاختلاف پر عمل کیا جائے گا، نیز متفق علیہ حدیث ہے کہ جو شخص شبہات سے بچا، اس نے اپنے دین اور اور عزت کو محفوظ کرلیا اور اسی وجہ سے بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ جس کے ذمہ کوئی فوت شدہ نماز نہ ہو اور پھر بھی وہ قضاء عمری کرے تو اس کا اس طرح کرنا مکروہ نہیں، کیوں کہ یہ شخص احتیاط پر عمل کررہا ہے اور قنیہ میں اس کے متعلق مذکور ہے کہ اگر اس کے اس عمل میں مجتہدین کا اختلاف پایا جاتا ہے تو احتیاطاً ظہر پڑھنا احسن ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے لئے جو

اختلاف گذرا وہ کافی ہے کہ اس کی بنیاد پر احتیاط پر عمل کرنا احسن قرار پائے گا۔ اسی طرح المقدسی نے المحیط سے نقل کیا ہے کہ ہر وہ جگہ جس کے مصر یا شہر ہونے میں شک ہو تو وہاں کے باشندوں کے لئے مناسب یہی ہے کہ بعد الجمعہ چار رکعت بہ نیت ظہر احتیاطاً ادا کریں تا کہ اگر یہ جمعہ، جمعہ کے قابل مقام پر ادا نہ ہوئی ہو تو ادائیگی ظہر سے فریضۂ وقت کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور اسی کے مانند الکافی میں بھی کہا ہے۔ اور قنیہ میں ہے کہ جب مَرْ وَ میں دو مقام پر اقامت جمعہ کی نوبت آئی اور اس میں علماء کے اختلاف کی وجہ سے لوگوں کو ابتلاء پیش آیا تو وہاں کے ائمہ نے لوگوں کو حکم دیا کہ وہ جمعہ کے بعد احتیاط کے طور پر وجوباً چار رکعت نمازِ ظہر پڑھیں اور ہدایہ کے متعدد شارحین اور دوسرے علماء نے اسے نقل کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خروج عن اختلاف الائمہ یہ اولی ہے اور اس کے لئے بہتر صورت بعد الجمعہ احتیاط الظہر ادا کرنا ہے، اسی طرح ظہیریہ میں ہے کہ اکثر مشائخ بخارا کا یہی مسلک ہے، اس لئے کہ اس میں یقینی طور پر ذمہ داری سے فارغ ہونا پایا جاتا ہے۔

پھر آگے علامہ مقدسی نے فتح القدیر کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی بستی کے شہر ہونے میں تردد ہو یا اس میں متعدد جمعہ ہوتی ہو تو چاہئے کہ وہاں کے باشندے چار رکعت نماز پڑھیں جس میں نیت اس طرح کریں کہ 'میں وہ آخری فرض کی نیت کرتا ہوں جس کا وقت میں نے پایا اور اسے ادا نہیں کیا' اور اسی کے مانند محقق ابن جرباش نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کا فائدہ (یعنی احتیاط الظہر) اس اختلاف سے نکلنا ہے، جو متوہم یا متحقق ہے۔

اور اگر تعددِ جمعہ صحیح ہو تو بھی احتیاط الظہر میں نفع بلا ضرر ہے، پھر انہوں نے

کچھ وہ دلائل ذکر کئے ہیں جن سے احتیاط الظہر ادا نہ کرنے کا وہم ہوتا ہے، پھر عمدہ طریقے سے اس کی تردید فرما کر احتیاط الظہر کو ثابت فرمایا ہے۔

نہر میں مذکور ہے کہ احتیاط الظہر کے ندب کے سلسلہ میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہیئے، اس لئے کہ یہ (اس کا مستحب ہونا) تعدد جمعہ کے جواز کے قول کے مطابق ہے، تاکہ اختلاف سے نکلا جا سکے، وفی شرح الباقانی ھو الصحیح۔ ان تمام تفصیل و بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جمعہ کے بعد احتیاط الظہر کا ادا کرنا یہ ثابت ہے۔

احتیاط الظہر واجب یا مندوب؟

احتیاط الظہر کی حیثیت کیا ہوگی؟ آیا وہ واجب ہوگی یا مندوب و مستحب؟ اس کے متعلق علامہ المقدسی فرماتے ہیں کہ ابن شحنہ نے اپنے دادا سے ندوب کی تصریح ذکر کی ہے، اور اس کے متعلق بحث کی ہے کہ مناسب یہ ہے کہ اس کا مستحب ہونا صحتِ جمعہ میں محض وہم کی صورت میں ہو، البتہ اگر جمعہ کی صحت میں شک اور اشتباہ ہو تو ظاہر یہی ہے کہ احتیاط الظہر واجب ہے، اور ابن شحنہ نے اپنے شیخ ابن ہمام سے جو نقل کیا ہے وہ اسی امر کا فائدہ دیتا ہے۔

احتیاط کے طور پر ادا کی جانے والی یہ چار رکعات جمعہ بعد کی چار رکعت سنت کے حق میں کفایت کرے گی؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیام جمعہ کی صحت میں اگر شک ہے تو احتیاط الظہر کی چار رکعت بعد الجمعہ کی چار رکعت کے لئے کفایت نہیں کرے گی اور اگر قیام صحت جمعہ میں شک نہ ہو تو کفایت کرے گی۔

اس مسئلہ کی مکمل تحقیق رسالہ المقدسی میں ہے اور اس کا ایک حصہ امداد الفتاح

میں ذکر کیا ہے۔

آگے علامہ شامی فرماتے ہیں ہم نے احتیاط الظہر کے بارے میں اتنی طویل گفتگو اس لئے کی ہے کہ بحر کی اتباع میں علامہ حصکفیؒ نے احتیاط الظہر کی مطلقاً نفی کرنے کا جو قول اختیار کیا ہے اس سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کیا جا سکے، کہ مطلقاً احتیاط الظہر کو نا درست کہنا صحیح نہیں، ہاں اگر اس کا ادا کرنا کسی فساد کی طرف لے جائے (جیسے جمعہ کی عدمِ فرضیت کا اعتقاد وغیرہ) تو اس کو اعلانیہ نہ کیا جائے، اور یہاں اسی صورت میں ہے کہ کوئی مفسدہ نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے المقدسی نے کہا ہے کہ ہم اس جیسے معاملہ میں عوام کو اس کا حکم نہیں دیتے، بلکہ خواص کی اس بارے میں رہنمائی کرتے ہیں، اور وہ بھی انہیں کی اعتبار سے احتیاط الظہر کی حد تک ہوتی ہے۔

<u>احتیاط الظہر میں الفاظ نیت:</u>

نیت کے الفاظ کیا ہونے چاہئے؟ اس کے متعلق حصکفی نے لکھا ہے کہ: **آخر ظهر أدركت وقته** کی نیت کرے، مگر اس پر صاحب حلبہ کو اشکال ہے، جو علامہ شامیؒ نے نقل فرمایا ہے، اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ جمعہ کے روز کی احتیاط الظہر پڑھنے کا مطلب یہ ہے کہ اسی دن کی ظہر کی نیت ہو اور اس نیت سے یہ معنی ادا نہیں ہوتا اور ان الفاظ سے تو جمعہ سے ماقبل کے ایام کی آخری ظہر مراد ہو گی، کیوں کہ نماز دخولِ وقت سے وجوبِ موسّع کے ساتھ واجب ہوتی ہے، اور ابھی یہ وقت باقی ہے، لہٰذا **أدركت وقته** کا مصداق نہیں بن سکتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شاید حصکفی کی مراد یہ ہو کہ ان الفاظ **آخر ظهر أدركت وقته** میں احتیاط زیادہ ہے، دوسرے الفاظ کی بہ

نسبت اور وہ دوسرے الفاظ ہیں: **آخر ظهر وجب عليّ أداؤه یا آخر ظهرٍ ثبت في ذمتي،** کیوں کہ یہ الفاظ تو یقیناً وجوب علی الذمہ اور ثبوت ذمہ کے ہیں، اور اس سے تو سابقہ ظہر ہی مراد ہوگی، حالاں کہ یہ مقصود نہیں۔

اس مقام پر تقریرات رافعی میں لکھا ہے کہ شامی کا یہ جواب حصکفی کے دوسرے الفاظ کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہونے کے لئے کافی ہے، مگر پھر بھی حلبہ کا اعتراض اس سے رفع نہیں ہوتا۔

اس کے بعد آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ **وجب عليّ أداؤه** کے بجائے فقط **وجب عليّ** کی نیت کرے، تو یہ کافی ہوگی، کیوں کہ **وجب عليّ** سے مطلق وجوب مراد ہوگا۔ اور وہ دخول وقت سے آدمی پر لاگو ہوجاتا ہے۔ جب کہ وجوبِ ادا یا تو وقت آخر میں ہوگا یا ادا سے متصل وقت کو اس کے لئے سبب مانا جاتا ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ حصکفیؒ کے الفاظ کی تصحیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آخر میں '**ولم أصله**' یا '**ولم اؤده**' کے الفاظ بڑھا دے، تو زیادہ بہتر ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر جمعہ درست ہوگی تو یہ چار رکعت آدمی کے ذمہ پر موجود سابقہ ظہر کی قضاء میں کافی ہوجائے گی اور اگر '**ولم أصله**' کے الفاظ نہ ہوں گے تو فقط آج کا وقت مراد ہوگا۔ اور آج کی جمعہ درست ہونے کی صورت میں یہ چار رکعت نفل ہو جائے گی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حصکفی کے ذکر کردہ الفاظ پر حلبہ کا اعتراض ہے اور شامی کی طرف سے اس کا صحیح جواب نہیں بن پایا ہے، جب کہ علامہ رافعی نے بیان کیا ہے، مگر علامہ شامی نے دوسرا ایک طریقہ '**وجب علي**' کا ذکر کیا ہے، جو کافی ہے۔ اور حصکفی

کے بیان کردہ الفاظ کو ہی درست مانتے ہوئے علامہ شامی نے 'ولم أصله' کی زیادتی کو بہتر قرار دیا ہے، تاکہ یہ چار رکعت کسی نہ کسی صورت میں فریضہ کے سقوط میں کام آوے، چاہے آج کی ادا میں یا سابقہ قضاء کے سقوط میں۔

(وتؤدى في مصر واحد بمواضع كثيرة) مطلقا على المذهب وعليه الفتوى شرح المجمع للعيني وإمامة فتح القدير دفعا للحرج، وعلى المرجوح فالجمعة لمن سبق تحريمة وتفسد بالمعية والاشتباه، فيصلي بعدها آخر ظهر، وكل ذلك خلاف المذهب، فلا يعول عليه كما حرره في البحر. وفي مجمع الأنهر معزيا للمطلب والأحوط نية آخر ظهر أدركت وقته لأن وجوبه عليه بآخر الوقت فتنبه

مطلب في نية آخر ظهر بعد صلاة الجمعة

(قوله فيصلي بعدها آخر ظهر) تفريعه على المرجوح يفيد أنه على الراجح من جواز التعدد لا يصليها بناء على ما قدمه عن البحر من أنه أفتى بذلك مرارا خوف اعتقاد عدم فريضة الجمعة.

وقال في البحر: إنه لا احتياط في فعلها لأنه العمل بأقوى الدليلين. اهـ

أقول: وفيه نظر بل هو الاحتياط بمعنى الخروج عن العهدة بيقين لأن جواز التعدد وإن كان أرجح وأقوى دليلا، لكن فيه شبهة قوية لأن خلافه مروي عن أبي حنيفة أيضا واختاره الطحاوي والتمرتاشي وصاحب المختار، وجعله العتابي الأظهر وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك وإحدى الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسي في رسالته [نور الشمعة في ظهر الجمعة] بل قال السبكي من الشافعية إنه قول أكثر العلماء ولا يحفظ عن صحابي ولا تابعي تجويز تعددها اهـ وقد علمت قول البدائع إنه ظاهر الرواية. وفي شرح المنية عن جوامع الفقه أنه أظهر الروايتين عن الإمام قال في النهر وفي الحاوي القدسي وعليه الفتوى. وفي التكملة للرازي وبه نأخذ اهـ فهو حينئذ قول معتمد في المذهب لا قول ضعيف؛ ولذا قال في شرح المنية الأولى هو الاحتياط لأن الخلاف في جواز التعدد وعدمه قوي، وكون

الصحيح الجواز للضروة للفتوى لا يمنع شرعية الاحتياط للتقوي. اهـ.

قلت: على أنه لو سلم ضعفه فالخروج عن خلافه أولى فكيف مع خلاف هؤلاء الأئمة، وفي الحديث المتفق عليه »فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه« ولذا قال بعضهم فيمن يقضي صلاة عمره مع أنه لم يفته منها شيء لا يكره لأنه أخذ بالاحتياط. وذكر في القنية أنه أحسن إن كان في صلاته خلاف المجتهدين ويكفينا خلاف من مر ونقل المقدسي عن المحيط: كل موضع وقع الشك في كونه مصرا ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعا بنية الظهر احتياطا حتى إنه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بأداء الظهر، ومثله في الكافي وفي القنية لما ابتلي أهل مرو بإقامة الجمعتين فيها مع اختلاف العلماء في جوازهما أمر أئمتهم بالأربع بعدها حتما احتياطا. اهـ. ونقله كثير من شراح الهداية وغيرها وتداولوه وفي الظهيرية: وأكثر مشايخ بخارى عليه ليخرج عن العهدة بيقين. ثم نقل المقدسي عن الفتح أنه ينبغي أن يصلي أربعا ينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده إن تردد في كونه مصرا أو تعددت الجمعة، وذكر مثله عن المحقق ابن جرباش.

قال ثم قال: وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وإن كان الصحيح صحة التعداد فهي نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم عدم فعلها ودفعه بأحسن وجه. وذكر في النهر أنه لا ينبغي التردد في ندبها على القول بجواز التعدد خروجا عن الخلاف اهـ وفي شرح الباقاني هو الصحيح. وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الإتيان بهذه الأربع بعد الجمعة، لكن بقي الكلام في تحقيق أنه واجب أو مندوب

قال المقدسي: ذكر ابن الشحنة عن جده التصريح بالندب، وبحث فيه بأنه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم، أما عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر الوجوب، ونقل من شيخه ابن الهمام ما يفيده وبه يعلم أنها هل تجزي عن السنة أم لا؟ فعند قيام الشك لا وعند عدمه نعم، ويؤيد التفصيل تعبير التمرتاشي ب لا بد وكلام القنية المذكور اهـ وتمام تحقيق المقام في رسالة المقدسي وقد ذكر شذرة منها في إمداد الفتاح، وإنما

أطلنا في ذلك لدفع ما يوهمه كلام الشارح تبعا للبحر من عدم فعلها مطلقا.

نعم إن أدى إلى مفسدة لا تفعل جهارا والكلام عند عدمها ولذا قال المقدسي نحن لا نأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الخواص ولو بالنسبة إليهم اهـ والله تعالى أعلم (قوله لأن وجوبه عليه بآخر الوقت) قال في الحلبة: في هذا التعليل نظر فإن المذهب أن الظهر يجب بزوال الشمس وجوبا موسعا إلى وقت العصر غير أن السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء، فإن لم يؤد إلى آخر الوقت تعين الجزء الأخير للسببية. اهـ.

أقول: يمكن أن يجاب بأن قوله: والأحوط نية آخر ظهر أدركت وقته هو أحوط بالنسبة إلى ما إذا نوى آخر ظهر وجب علي أداؤه أو ثبت في ذمتي فإن ذلك لا يفيده لو ظهر عدم صحة الجمعة لأن وجوب أدائه أو ثبوته في ذمته لا يكون إلا في آخر الوقت أو بعده.

نعم لو قال: وجب علي يفيده لأن الوجوب بدخول الوقت بخلاف وجوب الأداء على ما حققه في التوضيح من الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء، لكن الأولى أن يزيد ولم أصله أو ولم أؤده كما مر عن الفتح لأنه إذا كان عليه ظهر فائت وكانت هذه الجمعة صحيحة في نفس الأمر ينصرف ما نوى إلى ما عليه وبدون هذه الزيادة لا ينصرف إليه بل يقع نفلا لأن آخر ظهر أدركه هو ظهر يوم الجمعة لما مر من أن الوقت عندنا للظهر أصالة في يوم الجمعة خلافا لزفر، وكذا إذا قلنا إن ظهر الجمعة سقط عنه بصلاة الجمعة لأنه يصير آخر ظهر أدركه ظهر يوم الخميس فلا ينصرف إلى ظهر فائت عليه قبله إلا إذا زاد قوله: ولم أصله ولعل الشارح أشار إلى هذا بقوله فتنبه فافهم. (۳۴،۳۰-۵)

مطلب في قول الخطيب: قال الله تعالى: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

خطبہ میں قال اللہ تعالی أعوذ باللہ الخ پڑھنا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ خطباء کی ایک غلطی پر تنبیہ فرمانا چاہتے ہیں،

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خطباء کی یہ عادت رہی ہے کہ وہ دوران خطبہ آیت کریمہ تلاوت کرتے ہیں تو اس طرح پڑھتے ہیں: **قال اللہ تعالی بعد أعوذ باللہ من الشیطان الرجیم، من عمل صالحاً الخ** اس میں بعض لوگ 'بعدُ' کا لفظ بڑھاتے ہیں اور بعض نہیں بڑھاتے ، اس طرح پڑھنے سے شبہ ہوتا ہے کہ: **أعوذ باللہ** اللہ تعالی قول ہے، اس سے بچنے کے لئے بعض لوگ یوں پڑھتے ہیں: **قال اللہ تعالی: کلاماً أتلوہ بعد قولی أعوذ باللہ من الشیطان الرجیم، من عمل صالحًا** اس میں نقص یہ ہے کہ اس طرح کرنے سے استعاذہ کی سنت کا حصول قابل اشکال ہے، اس لئے کہ یہاں مطلوب انشاء استعاذہ ہے، جو باقی نہ رہا، یعنی انشاءِ استعاذہ کی صورت باقی نہ رہی بلکہ اس صورت میں استعاذہ کے الفاظ مقصود بالتفلظ کے طور پر نقل کئے جاتے ہیں، مقصود بانشاء الاستعاذہ نہیں ہوتے ،لہٰذا بہتر یہ ہے کہ خطیب قال اللہ تعالی کا جملہ بھی نہ کہے ، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اسی مسئلہ کے متعلق ہمارے شیخ المشائخ علامہ اسماعیل الجراحی جو کہ شارح بخاری ہے، ان کا ایک رسالہ ہے، لیکن مجھے اس وقت معلوم نہیں ہے کہ انہوں نے اس میں اس مسئلہ کے بارے میں کیا لکھا ہے، لہٰذا اس کے مراجعت کی جائے۔

مطلب في قول الخطيب قال الله تعالى - أعوذ بالله من الشيطان الرجيم-[تنبيه]

جرت العادة إذا قرأ الخطيب الآية أن يقول قال الله تعالى بعد أعوذ بالله من الشيطان الرجيم {من عمل صالحا} [النحل: 97] - إلخ وفيه إيهام أن أعوذ بالله من مقول الله - تعالى، وبعضهم يتباعد عن ذلك فيقول قال الله تعالى كلاما أتلوه بعد قولي أعوذ بالله إلخ ولكن في حصول سنة الاستعاذة بذلك نظر لأن المطلوب إنشاء الاستعاذة ولم تبق كذلك بل صارت محكية

مقصودا بها لفظها وذلك ينافي الإنشاء كما لا يخفى. أن لا يقول قال الله تعالى ولشيخ مشايخنا العلامة إسماعيل الجراحي شارح البخاري رسالة في هذه المسألة لا يحضرني الآن ما قاله فيها فراجعها (۴۲، ۴۱-۵)

مطلب قول الصحابی رضی اللہ عنہ حجة يجب تقليده عندنا

ہمارے نزدیک قول صحابی حجت اور واجب التقلید ہے۔

تنویر مع الدر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ امام کا اگر کمرہ ہو تو کمرہ سے نکلنے اور اگر کمرہ نہ ہو تو جب ممبر پر چڑھنے کے لئے کھڑا ہو اس وقت سے صلوۃ وکلام ممنوع ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ علامہ تمرتاشی نے **إذا خرج الإمام** کے الفاظ سے بیان کیا ہے، اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بقول صاحبِ ہدایہ **إذا خرج الإمامُ** حدیث مرفوع کا لفظ ہے لیکن علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا غریب ہے، اور زیادہ مشہور بات یہ ہے کہ یہ امام زہری کا کلام ہے۔

آگے ابن ہمام فرماتے ہیں امام ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں حضرت علیؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ کے حوالہ سے تخریج فرمائی ہے کہ یہ حضرات امام کے نکلنے کے بعد صلوۃ وکلام کو ناپسند قرار دیتے ہیں، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قول صحابی حجت ہے، اس پر عمل کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے، جب کہ اس کے معارض دوسری کوئی حدیث نہ ہو اور اسی پر اس مسئلہ میں حنفیہ کے مذہب کی بنیاد ہے۔

مسئلۂ مذکور میں ابن ہمام نے قول صحابی کے حجت ہونے کا جو قاعدہ بیان کیا ہے اسی کو واضح کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے **مطلب قول الصحابی حجة يجب تقليده عندنا** کا عنوان قائم فرمایا ہے۔

(إذا خرج الإمام) من الحجرة إن كان وإلا فقيامه للصعود شرح

المجمع (فلا صلاة ولا كلام إلى تمامها)

(قوله: إذا خرج الإمام إلخ) هذا لفظ حديث ذكره في الهداية مرفوعا لكن في الفتح أن رفعه غريب، والمعروف كونه من كلام الزهري. وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله تعالى عنهم: كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام.

والحاصل أن قول الصحابي حجة يجب تقليده عندنا إذا لم ينفه شيء آخر من السنة. اهـ. (۴۳، ۴۲-۵)

مطلب في حكم المرقي بين يدي الخطيب

خطیب کے سامنے ترقیہ کا حکم

تنویر مع الدر میں یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے کہ جب امام حجرے سے نکلے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز اور کلام دونوں قطع کر دینا ہے، جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک امام کا نکلنا نماز کو قطع کر دیگا، یعنی امام کے نکلنے پر نماز بند کر دی جائے گی، نماز ممنوع ہو جائے گی، مگر کلام اس وقت بند کرنا چاہیئے جب امام خطبہ دینا شروع کرے، یاد رہے کہ کلام سے مراد کلام اخروی اور دینی مراد ہے، رہی بات دنیوی کلام کی تو وہ بالاتفاق مکروہ ہے، یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد علامہ حصکفیؒ اپنے زمانہ میں کئے جانے والے ایک عمل 'ترقیہ' کا حکم ذکر فرماتے ہیں کہ اس کا حکم بھی مذکورہ مسئلہ کی طرح ہے، یعنی امام ابو حنفیہ کے نزدیک مکروہ اور صاحبینؒ کے نزدیک امام کے کلام سے پہلے ہونے کی وجہ سے درست ہے، اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے 'ترقیہ' کی شکل اور حکم واضح فرمایا ہے۔

'ترقیہ' کسے کہتے ہیں؟

ترقیہ یہ ہے کہ امام جب خطبہ دینے کے لئے ممبر پر بیٹھ جائے تو ایک شخص امام

کے سامنے یہ آیت کریمہ تلاوت کرے: **إن الله و ملائکته یصلون علی النبی یا اَیھا الذین أمنو صلوا علیه و سلم تسلیما** اور پھر یہ حدیث پڑھے: **إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة انصت و الإمام یخطب فقد لَغَوْتَ.**

ترقیہ کا حکم

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن حجر نے تحفۃ المحتاج میں ذکر کیا ہے کہ یہ ترقیہ بدعت ہے، اس لئے کہ یہ عمل صدرِ اول کے بعد شروع ہوا ہے اور صحابہؓ سے ثابت نہیں، اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ بدعت حسنہ ہے، اس لئے کہ تلاوت کی جانے والی آیت میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود و سلام پڑھنے کے لئے ابھارا گیا ہے اور وہ بھی خاص جمعہ کے لئے اور یہ ہر ایک کے لئے مندوب عمل ہے، اور اسی طرح مذکورہ حدیث بھی لوگوں کو اس حکم انصات پر ابھارتی ہے جس کا ترک کرنا جمعہ کی فضیلت کو فوت کر دیتا ہے، بلکہ اکثر علماء کے نزدیک جمعہ کے وقت خاموش نہ رہنا موجبِ گناہ ہے، پھر علامہ ابن حجر فرماتے ہیں اس عمل کے جواز پر اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر خطبہ دینے کا ارادہ فرمایا تو بعض حضرات کو حکم فرمایا کہ وہ لوگوں کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بات سننے کے لئے خاموش کرائیں، اس پر قیاس کرتے ہوئے خطیب کے لئے خطبہ دینے سے پہلے کسی کو لوگوں کو خاموش کرنے کا حکم دینا مستحب ہے، اور 'ترقیہ' کے عمل میں بھی یہی بات ہے، لہٰذا ترقیہ کرنا اس خبر کی وجہ سے بالکل بدعت میں داخل نہ ہوگا۔

اور علامہ خیر رملی نے علامہ رملی شافعی سے اسی طرح کی تفصیل نقل فرمائی ہے، اور اسی کی تائید کرتے ہوئے فرمایا کہ متعارف طریقہ پر حدیث پڑھنے پر حرمت کا حکم لگانا مناسب نہیں، اس وجہ سے کہ امت کثرت سے یہ عمل (ترقیہ) کرتی ہے،

اور یہ عمل امت میں غالب ہے، اور حلبی مداری نے شیخ محمد البرھمتوشی سے اسی طرح نقل کیا ہے، چونکہ علامہ شامیؒ ترقیہ کو بدعت حسنہ کہہ کر جائز قرار دینے سے متفق نہیں ہے، اس لئے فرماتے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تو خروجِ امام کے بعد کلام کی حرمت کے قائل ہیں، چاہے وہ کلام امر بالمعروف ورد سلام پر مشتمل کیوں نہ ہو، پس امام صاحب کے نزدیک عرف کی بنیاد پر ترقیہ کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا، اور نص کے خلاف ہونے کی وجہ سے عرفِ حادث کا اعتبار بھی نہیں، اس لئے کہ عرف حلت پر دلیل بننے کی صلاحیت اس وقت رکھتا ہے، جب کہ وہ صحابہ اور مجتہدین کے زمانہ سے چلا آرہا ہو، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے۔

اور علامہ ابن حجرؒ وغیرہ کا منیٰ کے خطبہ پر جمعہ کے خطبہ کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس وجہ سے کہ جمعہ کے دن لوگ امام کے نکلنے کے انتظار میں مسجد میں بیٹھے ہوئے ہیں اور خطبہ سننے کے لئے آمادہ ہوتے ہیں، جب کہ منی کے خطبے کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔

آگے علامہ شامیؒ اس مسئلہ کے ساتھ ایک مسئلہ کو ملحق کرتے ہوئے، فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ اسی کے مثل اذان کی تلقین کرنے والے کے متعلق کہا جائے گا، یعنی ظاہر یہ ہے کہ کراہت مرقی پر نہیں ہے، بلکہ مؤذن پر ہے، اس لئے کہ وہ اذان جو خطیب کے سامنے دینا سنت ہے، وہ مرقی کی اذان سے حاصل ہو جاتی ہے، گویا مؤذن اذان نہیں دیتا بلکہ مرقی کی اذان کا جواب دیتا ہے، حالانکہ وہ ایسا وقت ہے کہ اس میں مؤذن کی اذان کا جواب دینا بھی مکروہ ہے، ہاں اگر یہ کہے کہ مرقی کی اذان میں اتنی آواز نہ ہو کہ جسے قوم سن سکے، تو مرقی کی اذان سنت کے خلاف ہونے کی وجہ سے متعین نہ ہو گی تو اس صورت میں دوسری اذان کا اعتبار ہو گا۔

وعلى هذا فالترقية المتعارفة في زماننا تكره عنده لا عندهما. وأما ما يفعله المؤذنون حال الخطبة من الترضي ونحوه فمكروه اتفاقا وتمامه في البحر والعجب أن المرقى ينهى عن الأمر بالمعروف بمقتضى حديثه ثم يقول: أنصتوا رحمكم الله. قلت: إلا أن يحمل على قولهما فتتبه

مطلب في حكم المرقي بين يدي الخطيب

(قوله فالترقية المتعارفة إلخ) أي من قراءة آية - {إن الله وملائكته} [الأحزاب: 56] - والحديث المتفق عليه »إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة أنصت والإمام يخطب فقد لغوت«.

أقول: وذكر العلامة ابن حجر في التحفة أن ذلك بدعة لأنه حدث بعد الصدر الأول قيل لكنها حسنة لحث الآية على ما يندب لكل أحد من إكثار الصلاة والسلام على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا سيما في هذا اليوم وكحث الخبر على تأكد الإنصات المفوت تركه لفضل الجمعة بل والموقع في الإثم عند الأكثرين من العلماء.

وأقول: يستدل لذلك أيضا »بأنه - صلى الله عليه وسلم - أمر من يستنصت له الناس عند إرادته خطبة منى في حجة الوداع« فقياسه أنه يندب للخطيب أمر غيره بالاستنصات وهذا هو شأن المرقي فلم يدخل ذكره للخبر في حيز البدعة أصلا اهـ وذكر نحوه الخير الرملي عن الرملي الشافعي وأقره عليه وقال: إنه لا ينبغي القول بحرمة قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الأمة وتظاهرهم عليه اهـ ونقل ح نحوه عن العلامة الشيخ محمد البرهمتوشي الحنفي.

أقول: كون ذلك متعارفا لا يقتضي جوازه عند الإمام القائل بحرمة الكلام ولو أمرا بمعروف أو رد سلام استدلالا بما مر، ولا عبرة بالعرف الحادث إذا خالف النص لأن التعارف إنما يصلح دليلا على الحل إذا كان عاما من عهد الصحابة والمجتهدين كما صرحوا به وقياس خطبة الجمعة على خطبة منى قياس مع الفارق فإن الناس في يوم الجمعة قاعدون في

المسجد ينتظرون خروج الخطيب متهيئون لسماعه بخلاف خطبة منى فليتأمل والظاهر أن مثل ذلك يقال أيضا في تلقين المرقي الأذان للمؤذن والظاهر أن الكراهة على المؤذن دون المرقي لأن سنة الأذان الذي بين يدي الخطيب تحصل بأذان المرقي فيكون المؤذن مجيبا لأذان المرقي وإجابة الأذان حينئذ مكروهة؛ إلا أن يقال: إن أذان الأول إذا لم يكن جهرا يسمعه القوم يكون مخالفا للسنة فيكون المعتبر هو الثاني فتأمل (۸۰،۷۸-۵)

مطلب في تقرير الصبي في وظيفة الخطابة

صغیر کو خطیب متعین کرنا

تنویر مع الدر میں ہے کہ مناسب یہ ہے کہ جو آدمی خطبہ دے وہی جمعہ کی نماز بھی پڑھائے ،لہٰذا غیر خطیب کے لئے جمعہ کی نماز پڑھانا مناسب نہیں ہے، کیوں کہ صلوۃ وخطبہ شیئ واحد کی طرح ہے، پس اگر غیر خطیب نے نماز پڑھائی جس کی شکل یہ ہے کہ نابالغ بچہ نے سلطان کی اجازت سے خطبہ دیا اور بالغ نے نماز پڑھائی تو جائز ہے۔(کیوں کہ خطبہ کے لئے بلوغ شرط نہیں ہے) پھر اگر بالغ کا نماز پڑھانا بھی سلطان کی اجازت سے ہو تو اس کی نماز درست ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ بالغ کو مستقلاً امامت جمعہ کی اجازت سلطان سے نہ ہو بلکہ بچے کو سلطان نے اقامت جمعہ کی اجازت دی تھی اور بچہ نے اپنے طور پر بالغ کو امامتِ جمعہ کی ذمہ داری سپرد کی تو یہ بھی درست ہونا چاہئے، کیوں کہ سلطان نے بچے کو جمعہ کے خطبے کی اجازت دی ہے تو بچہ بھی دوسرے کو جمعہ کی نماز کی اجازت دے سکتا ہے؛ کیوں کہ سلطان جس کو اجازت عطا کرے وہ خود دوسرے کو بھی اجازت دے سکتا ہے، چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ جس کو خطبہ کی اجازت ہو اس کو نماز قائم کرنے کی بھی اجازت ہوگی، اور جس کو صلوۃِ جمعہ کی اجازت ہے اس کو خطبۂ جمعہ کی

بھی اجازت ہوگی ؛ کیوں کہ سلطان کی طرف سے اس کو اقامت جمعہ کی ذمہ داری سپرد کی گئی ہے اور اس لئے بھی کہ سلطان کے نابالغ کو صلوۃ جمعہ کی اجازت دینے سے دلالۃً ثابت ہوتا ہے کہ بادشاہ نے نابالغ کو اجازت دی ہے کہ وہ امامت کے لئے کسی اور کو نائب بنائے ؛ کیوں کہ سلطان جانتا ہے کہ نابالغ کی امامت صحیح نہیں ہوتی، البتہ ان لوگوں کے قول کے مطابق جنہوں نے استنابۃ کے وقت بھی اہلیت کی شرط لگائی ہے، ان کے نزدیک سلطان کا بچہ کو امامت جمعہ کی اجازت دینا ہی صحیح نہیں ہے، لہٰذا اس اعتبار سے اس بچہ کا بھی دوسرے کو اجازت دینا صحیح نہ ہوگا اور خود نابالغ بچہ کے لئے بلوغ کے بعد دوسری مرتبہ نئی اجازت لینا ضروری ہے۔

علامہ شرنبلالی وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ فرع صاحب درر کے اس قول کی صریح تردید کرتی ہے، جس میں انہوں بیان کیا ہے کہ خطیب حدث لاحق ہوئے بغیر دوسرے کو اپنا نائب بنائے یہ جائز نہیں ہے، مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس فرع سے صاحب درر کی تردید محل نظر ہے، کیوں کہ اس فرع میں اس بات کی تصریح نہیں کہ بالغ نے بادشاہ کی اجازت کے بغیر نماز پڑھائی ہو؛ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ بالغ نے اجازت صریحہ یا دلالت سے نماز پڑھائی ہوگی، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ (فتدبر)

(لا ينبغي أن يصلي غير الخطيب) لأنهما كشيء واحد (فإن فعل بأن خطب صبي بإذن السلطان وصلى بالغ جاز) هو المختار

(قوله: وصلى بالغ) أي بإذن السلطان أيضا والظاهر أن إذن الصبي له كاف لأنه مأذون بإقامة الجمعة لما في الفتح وغيره من أن الإذن بالخطبة إذن بالصلاة وعلى القلب اهـ فيكون مفوضا إليه إقامتها ولأن تقريره فيها إذن له بإنابة غيره دلالة لعلم السلطان بأنه لا تصح إمامته نعم على القول باشتراط الأهلية وقت الاستنابة لا يصح إذنه بها ولا بد له من إذن جديد بعد بلوغه، والله أعلم. [تنبيه]

ذكر الشرنبلالي وغيره، أن هذا الفرع صريح في الرد على صاحب الدرر في عدم تجويزه استنابة الخطيب غيره للصلاة قبل سبق الحدث، وفيه نظر إذ ليس صريحا في أن البالغ صلى بدون إذن السلطان بل الظاهر أنه بإذنه صريحا أو دلالة كما قررناه فتدبر ثم رأيت ح ذكر نحوه (۸۵-۵)

مطلب اذا شرَّک في عبادته فالعبرة للأغلب

عبادت کی نیت میں کوئی اور مقصد شامل ہو جائے تو؟

درِمختار میں علامہ حصکفی نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی دیہاتی شخص جمعہ ادا کرنے اور اپنی ضروریات پورا کرنے کی غرض سے شہر کی جانب سعی کرے تو اگر اس کا بڑا مقصد جمعہ ادا کرنے کا ہے تو وہ سعی کا ثواب پائے گا ورنہ نہیں، اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ جو شخص اپنی عبادت میں کسی اور چیز کو بھی شریک کرے تو اغلب کا اعتبار ہو گا۔

علامہ شامی نے اس مطلب میں کچھ دیگر امثلہ کے ذریعہ اس کی وضاحت کی ہے۔ مثلا کوئی شخص حج کرنے اور تجارت کرنے کی غرض سے سفر کرے، اسی طرح اگر کوئی شخص نماز پڑھتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذمہ سے فریضہ ساقط ہو جائے اور لوگوں کی طعن وتشنیع سے بھی بچ جائے تو ان دونوں مسئلوں میں اغلب کا اعتبار ہو گا۔ یعنی سفر کرنے میں بڑا مقصد حج کا ہے، اسی طرح نماز پڑھنے میں بڑا مقصد فریضہ کا ذمہ سے ساقط ہو جانا ہے، تو وہ حج اور نماز کا ثواب پائے گا، ورنہ صرف فریضہ ساقط ہو گا، ثواب حاصل نہیں ہو گا۔ اسی طرح وہ تمام مسائل جو خالص اللہ کی رضا کے لئے نہ ہوں، ان تمام مسائل میں اغلب کا اعتبار ہو گا۔

درمختار میں علامہ حصکفی نے جمعہ کی سعی کا جو مسئلہ ذکر فرمایا ہے اس سے یہ بھی

واضح ہوگیا کہ اگر اس میں بڑا مقصد ضروریات کو پورا کرنے کا ہے یا جمعہ ادا کرنے اور ضروریات پورا کرنے کا مقصد دونوں برابر سرابر ہیں تو جمعہ کی سعی کا ثواب حاصل نہیں ہوگا، اور یہ ساری تفصیل شوافع میں سے امام غزالیؒ وغیرہ حضرات کی اختیار کردہ ہے، اور شوافع ہی میں سے عز بن عبد السلام نے مطلقاً عدم ثواب کا قول اختیار کیا ہے، خواہ عبادت کی نیت غالب ہو یا عبادت اور اس کے ساتھ ملائی ہوئی چیز کی نیت دونوں برابر سرابر ہو یا عبادت کی نیت مغلوب ہو؛ بہر صورت ثواب حاصل نہ ہوگا۔ حظر واباحت میں اس کی تفصیل آئے گی، انشاء اللہ تعالی۔ واللہ اعلم بالصواب

سعى يريد الجمعة وحوائجه أن معظم مقصوده الجمعة نال ثواب السعي إليها، وبهذا تعلم أن من شرك في عبادته فالعبرة للأغلب.

مطلب إذا شرك في عبادته فالعبرة للأغلب

(قوله من شرك في عبادته) كالسفر للتجارة والحج والصلاة لإسقاط الفرض ولدفع مذمة الناس ونحو ذلك مما لم يكن متمحضا لوجه الله تعالى (قوله فالعبرة للأغلب) الظاهر أن يراد به الأغلب الذي هو قصد العبادة لأن قوله إن معظم مقصوده الجمعة إلخ يفيد أنه لو كان معظم مقصوده الحوائج أو تساوى القصدان لا ثواب، وهذا التفصيل مختار الإمام الغزالي أيضا وغيره من الشافعية واختار منهم العز بن عبد السلام عدم الثواب مطلقا وسيأتي ذلك في الحظر والإباحة إن شاء الله تعالى. (٩٠-٥)

مطلب في الصدقة على سؤال المسجد

مسجد میں سوال کرنے والوں کو صدقہ دینے کا حکم۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں جمعہ کے آداب میں سے ایک ادب یہ ہے کہ لوگوں کی گردنیں پھلانگ کر آگے نہ جائے، ہاں اگر آگے خالی جگہ ہو، تو گردنیں پھلانگ کر آگے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر کوئی شخص سوال کرنے کے لئے گردنیں

پھلانگ کر جاتا ہے تو یہ بہر صورت مکروہ ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامی نے مسجد میں سوال کرنے والوں اور مسجد میں سوال کرنے والوں کو عطیہ دینے والوں کا حکم بیان فرمایا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ النہر الفائق کے حوالہ سے فرماتے ہیں مختار اور پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ اگر سائل نمازی کے آگے سے نہیں گذرتا ہے اور لوگوں کی گردنیں پھلانگ کر آگے نہیں جاتا ہے، اور اصرار سے سوال نہیں کرتا ہے بلکہ کسی ضروری کام کی وجہ سے سوال کرتا ہے تو ایسی صورت میں سوال کرنے اور اس پر عطیہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور صاحب بزازیہ نے بھی اسی طرح کی بات لکھی ہے اور مزید یہ بھی لکھا ہے کہ اگر وہ شخص اس مذکور صفت کا حامل نہ ہو تو اس کا عطیہ دینا جائز نہیں ہے۔

امام ابو نصر عیاض فرماتے ہیں میں امید کرتا ہوں کہ اللہ تبارک وتعالی ایسے شخص کو بخش دے گا جو مسجد میں سوال کرنے والوں کو مسجد سے نکال دے گا، امام خلف بن ایوب فرماتے ہیں کہ اگر میں قاضی ہوتا تو مسجد میں سوال کرنے والوں کو عطیہ دینے والوں کی گواہی قبول نہ کرتا۔

اور آگے باب المصرف میں بیان کریں گے کہ جس شخص کے پاس بالفعل یا بالقوۃ ایک دن کا زرق ہو (یعنی حقیقتاً ایک دن کا زرق اس کے پاس ہے یا حقیقتاً تو نہیں مگر تندرست ہے اور کمانے والا ہے تو) اس کے لئے کوئی چیز مانگنا حلال نہیں ہے، اور اگر کوئی دوسرا شخص اس کی حالت جاننے کے باوجود دیتا ہے، تو پھر وہ دینے والا بھی گنہگار ہوگا، کیوں کہ وہ ایک حرام کردہ چیز پر مدد کرتا ہے۔

مطلب في الصدقة على سؤال المسجد

(قوله ويكره التخطي للسؤال إلخ) قال في النهر: والمختار أن السائل إن كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى الرقاب ولا يسأل إلحافا بل لأمر لا بد منه فلا بأس بالسؤال والإعطاء اهـ ومثله في البزازية. وفيها ولا يجوز الإعطاء إذا لم يكونوا على تلك الصفة المذكورة. قال الإمام أبو نصر العياضي: أرجو أن يغفر الله - تعالى - لمن يخرجهم من المسجد. وعن الإمام خلف بن أيوب: لو كنت قاضيا لم أقبل شهادة من يتصدق عليهم. اهـ. وسيأتي في باب المصرف أنه لا يحل أن يسأل شيئا من له قوت يومه بالفعل أو بالقوة كالصحيح المكتسب ويأثم معطيه إن علم بحالته لإعانته على المحرم. (١٩١-٥)

مطلب في ساعة الإجابة يوم الجمعة

جمعہ کے دن کی قبولیت کی گھڑی

تنویر مع الدر میں خصوصیاتِ جمعہ کے ضمن میں لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دعا کی قبولیت کی گھڑی کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا کہ امام کے خطبہ کے لئے ممبر پر بیٹھنے سے لیکر نماز مکمل کرنے کے درمیان وہ گھڑی ہوتی ہے اور یہی صحیح قول ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ جمعہ کے روز دعا کی قبولیت کی گھڑی عصر کا وقت ہے، اور اسی قول کو مشائخ نے اختیار کیا ہے، جیسا کہ تاتارخانیہ میں ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں اس موضوع کی مزید وضاحت فرماتے ہوئے صحیحین کی حدیث نقل فرمائی ہے کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت ہے کہ: **فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم فهو قائم يصلي، يسأل الله تعالى شيئا إلا أعطاه إياه**۔ ترجمہ: اس میں ایک ایسی گھڑی ہے کہ جو بھی مسلمان بندہ نماز پڑھتے ہوئے اس گھڑی کو پالے تو جو کچھ وہ اللہ سے سوال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے ضرور دیتے ہیں۔

آگے اس حدیث کی شرح میں حلبہ کے حوالے سے علامہ شامی نقل فرماتے ہیں کہ اس قبولیت کی گھڑی میں کئی اقوال ہیں اور ان میں سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ امام کے خطبہ کے لئے ممبر پر بیٹھنے سے لیکر نماز کو مکمل کرنے تک کا وقت ہے جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت میں مذکور ہے، چوں کہ اس روایت کے مطابق قبولیت کا وقت خطبہ کا وقت ہے اس لئے المعراج میں لکھا ہے کہ دل سے دعا مانگنا سنت ہوگا، نہ کے زبان کے ساتھ؛ کیوں کہ اس وقت مصلی کو چپ رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور حدیث میں اس گھڑی کے متعلق ارشاد ہے: **أنها آخر ساعة في يوم الجمعة**' یہ جمعہ کے دن میں آخری گھڑی ہے۔

حاکم وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت علی شرط الشیخین ہے، اور متن میں مذکور مشائخ کے قول کی مراد شاید یہی قول ہے، طحطاوی نے زرقانی سے نقل کیا ہے کہ ساعتِ اجابت کے متعلق مذکور بیالیس قولوں میں سے یہ دو قول (یعنی امام کا خطبہ کے لئے ممبر پر بیٹھنے سے لیکر نماز کو مکمل کرنے کا وقت اور دوسرا جمعہ کے دن کی آخری گھڑیاں) زیادہ صحیح ہیں اور ساعتِ اجابت دونوں وقتوں کے درمیان گھمتی ہے، چنانچہ ان دونوں وقتوں میں دعا کرنی چاہئے۔

آگے علامہ شامی نے ایک خاص نکتہ کے وضاحت فرمائی ہے کہ یہ بڑی بابرکت گھڑی ہے، اس کا وقت ہر شہر اور خطیب کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، کیوں کہ ایک شہر میں دن ہوتا ہے تو اسی وقت میں دوسرے شہر میں رات ہوتی ہے، اور اسی طرح ایک شہر میں ظہر کا وقت ہوتا ہے تو اسی وقت دوسرے شہر میں عصر کا وقت ہوتا ہے، چنانچہ سورج کے ہر ایک درجہ کی حرکت ایک علاقہ میں طلوع اور دوسرے علاقے میں غروب کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔

وسئل - عليه الصلاة والسلام - عن ساعة الإجابة فقال: ما بين جلوس الإمام إلى أن يتم الصلاة. وهو الصحيح. وقيل: وقت العصر وإليه ذهب المشايخ كما في التتارخانية

مطلب في ساعة الإجابة يوم الجمعة

(قوله وسئل - عليه الصلاة والسلام - إلخ) ثبت في الصحيحين وغيرهما عنه - صلى الله عليه وسلم - فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصلي يسأل الله - تعالى - شيئا إلا أعطاه إياه. وفي هذه الساعة أقوال. أصحها أو من أصحها أنها فيما بين أن يجلس الإمام على المنبر إلى أن يقضي الصلاة كما هو ثابت في صحيح مسلم عنه - صلى الله عليه وسلم - أيضا حلية. قال في المعراج: فيسن الدعاء بقلبه لا بلسانه لأنه مأمور بالسكوت. اهـ.

وفي حديث آخر أنها آخر ساعة في يوم الجمعة وصححه الحاكم وغيره وقال على شرط الشيخين، ولعل هذا هو مراد المشايخ. ونقل ط عن الزرقاني أن هذين القولين مصححان من اثنين وأربعين قولا فيها وأنها دائرة بين هذين الوقتين فينبغي الدعاء فيهما. اهـ. ثم الظاهر أنها ساعة لطيفة يختلف وقتها بالنسبة إلى كل بلدة وكل خطيب لأن النهار في بلدة يكون ليلا في غيرها وكذلك وقت الظهر في بلد يكون وقت عصر في غيرها لما قالوا من أن الشمس لا تتحرك درجة إلا وهي تطلع عند قوم وتغيب عند آخرين، والله أعلم. (۹۲-۵)

مطلب ما اختص به يوم الجمعة

جمعہ کی خصوصیات۔

درمختار میں علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ صاحب اشباہ نے احکامات جمعہ میں تحریر فرمایا ہے کہ جمعہ کی ایک خصوصیت سورۂ کہف کی تلاوت کرنا ہے، اور جنہوں نے اشباہ کی عبارت میں 'وقراءة الكهف فيه' کا عطف سابق عبارت **(ويكره إفراده بالصوم وافراد ليلته بالقيام)** پر کرتے ہوئے یہ سمجھا کہ جمعہ کے دن سورۂ کہف

پڑھنا مکروہ ہے، یہ ان کا وہم ہے اور یہ بات درست نہیں ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامی نے جمعہ کی خصوصیات کو ذکر کرتے ہوئے اشباہ کی عبارت سے بعض حضرات کو جو وہم ہوا ہے اس کی مزید وضاحت فرمائی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم صاحبِ اشباہ کی عبارت کو مکمل ذکر کرتے ہیں تا کہ جس جگہ وہم ہوا وہ بھی معلوم ہو جائے اور عبارت میں جو فوائد ہیں وہ بھی معلوم ہو جائیں اگر چہ سابق میں کچھ فوائد و احکام گذر چکے ہیں، صاحب اشباہ کی عبارت یہ ہے کہ: جمعہ کے دن مخصوص احکام با ترتیب درج ذیل ہیں۔

(۱) نماز جمعہ کا لازم ہونا۔ (۲) جمعہ کے لئے جماعت کا شرط ہونا۔ (۳) امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا۔ (۴) جمعہ کے لئے خطبہ دینا۔ (حاشیۂ شامی کی عبارت میں یہ شرط رہ گئی اشباہ میں مذکور ہے) (۵) خطبہ کا جمعہ سے پہلے شرط ہونا۔ (۶) جمعہ کی نماز میں مخصوص سورت یعنی سورۂ اعلی اور سورۂ غاشیہ، سورۂ منافق، سورۂ جمعہ کا پڑھنا۔ (۷) جمعہ سے پہلے سفر کا حرام ہونا، یعنی جب لوگ جمعہ میں مشغول ہوں اس کے بعد نکلنا ممنوع ہے، اگر مسافر لوگوں کے جمعہ ادا کرنے سے پہلے شہر سے نہیں نکلا تو اس پر جمعہ میں شرکت لازم ہو جائے گی (حموی) (۸) جمعہ کے لئے غسل کا مسنون ہونا۔ (۹) جمعہ کے دن خوشبو لگانا (۱۰) اچھا لباس پہننا (۱۱) ناخون تراشنا۔ (۱۲) بالوں کا حلق کرانا، لیکن یہ جمعہ کی نماز کے بعد افضل ہے۔ (۱۳) مسجد میں دھونی دینا۔ (۱۴) جمعہ کی نماز کے لئے جلد مسجد جانا۔ (۱۵) جمعہ کے دن جب تک خطیب حجرے سے خطبے کے لئے باہر آئے، عبادت میں مشغول رہنا۔ (۱۶) جمعہ کو تاخیر سے پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ (۱۷) صرف جمعہ کے دن کا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ اسی طرح صرف جمعہ کی رات کو قیام اللیل کے لئے خاص کرنا مکروہ ہے۔

حدیث شریف میں ممانعت ہے: **عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ أنہ علیہ السلام قال لاتخص لیلۃ الجمعۃ بقیام من بین اللیالی** (رواہ مسلم) (۱۸) اور جمعہ کے خصائص میں سے ہے سورۂ کہف کی تلاوت کرنا (۱۹) امام ابو یوسفؒ کے صحیح اور قابل اعتماد قول کے مطابق جمعہ کے دن استواء کے وقت نفل پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔(۲۰) جمعہ کا دن ہفتہ کے دنوں میں سے سب سے اچھا دن ہے۔(۲۱) جمعہ کا دن عید کا دن ہے (۲۲) جمعہ کے دن میں ایک ایسی گھڑی ہے جس میں دعا قبول ہوتی ہے۔ (۲۳) جمعہ کے دن قبروں کی زیارت کی جانی چاہیے (۲۴) جمعہ کے دن میت عذاب قبر سے محفوظ رہتی ہے۔(۲۵) جو شخص جمعہ کے دن وفات پا جائے تو عذاب قبر سے محفوظ رہتا ہے۔(۲۶) جمعہ کے دن جہنم کو دہکایا نہیں جاتا۔(۲۷) جمعہ کے دن حضرت آدمؑ کو پیدا کیا گیا (۲۸) جمعہ کے دن ہی آدمؑ کو جنت سے نکالا گیا (۲۹) جمعہ کے دن اہل جنت کو اپنے رب کی زیارت نصیب ہوگی۔(۳۰) جمعہ کے دن ہی قیامت قائم ہوگی۔(شامی کی عبارت میں یہ شرط رہ گئی، اشباہ میں مذکورہ ہے۔)

ذكر في إحكامات الأشباه مما اختص به يومها قراءة الكهف فيه ومن فهم عطفه على قوله، ويكره إفراده بالصوم، وإفراد ليلته بالقيام فقد وهم، وفيه تجتمع الأرواح وتزار القبور ويأمن الميت من عذاب القبر ومن مات فيه أو في ليلته أمن من عذاب القبر، ولا تسجر فيه جهنم، وفيه يزور أهل الجنة ربهم تعالى.

مطلب ما اختص به يوم الجمعة

(قوله: فقد وهم) ولنذكر عبارته برمتها ليعلم موضع الوهم وما فيها من الفوائد وإن كان بعضها علم مما تقدم وهي أحكام يوم الجمعة. اختص بأحكام لزوم صلاة الجمعة واشتراط الجماعة لها وكونها ثلاثة سوى الإمام وكونها قبلها شرطاً، وقراءة السورة المخصوصة بها وتحريم السفر قبلها بشرطه واستنان الغسل لها والتطيب ولبس الأحسن وتقليم الأظفار وحلق

الشعر ولكن بعدها أفضل والبخور في المسجد والتبكير لها والاشتغال بالعبادة إلى خروج الخطيب ولا يسن الإبراد بها ويكره إفراده بالصوم وإفراد ليلته بالقيام وقراءة الكهف فيه ونفي كراهة النافلة وقت الاستواء على قول أبي يوسف المصحح المعتمد، وهو خير أيام الأسبوع ويوم عيد وفيه ساعة إجابة وتجتمع فيه الأرواح وتزار القبور ويأمن الميت فيه من عذاب القبر ومن مات فيه أو في ليلته أمن من فتنة القبر وعذابه ولا تسجر فيه جهنم وفيه خلق آدم - عليه السلام - وفيه أخرج من الجنة وفيه يزور أهل الجنة ربهم - سبحانه وتعالى. اهـ.ح. (٥-٩٥)

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الصلاۃ جلد دوم

مفتی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی

متعلم تدریب الافتاء جامعہ علوم القرآن جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب العیدین

مطلب في الفأل والطيرة

فال اور شگون کا حکم

باب العیدین کے تحت علامہ حصکفیؒ نے عید کی تین وجہ تسمیہ ذکر فرمائی ہیں:

(۱) عید: عائد، جمع: عوائد سے ماخوذ ہے، جس کا معنی انعام کا ہے اور عید کو عید اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں اللہ رب العزت کی طرف سے بندوں کو احسانات و انعامات سے نوازا جاتا ہے، مثلاً رمضان المبارک کے مہینے میں کھانے سے روکنے کے بعد عید کے دن کھانے کی اجازت اور صدقۂ فطر کا انعام اور طواف زیارت کے ساتھ حج مکمل کرنے کا انعام اور قربانی کے گوشت کا انعام وغیرہ وغیرہ۔

(۲) عید، یہ عود (بہ معنی آنا، لوٹنا) سے ماخوذ ہے، اور عید کا نام عید اس لئے رکھا جاتا ہے کہ یہ دن عمومی طور پر لوگوں پر خوشیاں لے کر آتا ہے۔

(۳) عید کو عید تفاؤلاً کے لئے کہا جاتا ہے۔

اس تفاؤل کی وضاحت کے لیے ہی علامہ شامیؒ نے **مطلب فی الفأل و الطیرۃ** کا مطلب قائم فرمایا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ عید کو عید تفاؤلاً بایں طور کہا گیا ہے کہ جس نے یہ عید پائی ہو اس کے حق میں دوسری عید پانے کی نیک فالی اور تمنا کی جاتی ہے کہ خدا کرے ایسا دن بار بار لوٹے یعنی اس کی عمر لمبی ہو؛ جیسا کہ قافلہ کو قافلہ تفاؤل کے طور پر کہا جاتا ہے کہ وہ واپس لوٹے؛ کیوں کہ 'قَفَلَ' کا ترجمہ لوٹنے

کا ہے اور قافلہ کے روانہ ہونے کے وقت ہی سے اس کو' قافلہ' سے موسوم کرتے ہیں کہ یہ لوگ صحیح سلامت واپس آنے والے ہیں۔ (بحر)

عید کی ان وجوہات تسمیہ میں تفاؤل کا معنی شامل ہے، اس لیے یہاں مطلب کے ذریعہ علامہ شامیؒ نے اس کی وضاحت پیش فرمائی ہے۔

نیک فالی اور بد فالی لینے کا حکم

موسوعۃ فقہیہ میں ہے: تفاؤل کا معنی: اچھے کلام کو سن کر اس سے اچھا شگون لینا ہے اور اگر کوئی برا کلام ہو تو وہ طیرہ یعنی بدشگونی ہے، فأل کا لفظ عام طور سے خیر اور اچھے پہلو کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی فأل کا استعمال شر اور برے معنی میں بھی ہوتا ہے۔

فقہاء نے بھی فأل کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے جو اس کا لغوی معنی ہے چنانچہ علامہ قرافیؒ نے فأل کی تعریف یوں کی ہے: جس کو سن کر خیر کا گمان ہو، طیرہ اور تطیر کے برعکس۔ یعنی کبھی یہ لفظ خیر کے لئے متعین ہوتا ہے، کبھی شر کے لئے متعین ہوتا ہے اور کبھی دونوں کا احتمال ہوتا ہے، کبھی خیر کے لئے متعین ہونے کی صورت یہ ہے کہ بغیر کسی قصد و ارادے کے کسی کے کان میں کوئی اچھا لفظ پڑ جائے مثلاً: **یا فلاح اور یا مسعود کا لفظ۔ (الموسوعۃ الفقہیہ: ۱۳-۷۷، ۷۶)**

علامہ شامیؒ نے تفاؤل کی مثال اس طرح دی ہے جیسا کہ کوئی مریض 'یا سالم'، 'یا طالب'، 'یا واجد' سنے، علامہ شامیؒ نے تفاؤل کے مستحسن ہونے پر دو حدیثیں پیش فرمائی ہیں:

(۱) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نیک فالی لیا کرتے تھے اور بد فالی نہیں لیا کرتے تھے۔

(۲) 'کان یعجبه إذا خرج لحاجته أن یسمع: یا راشد، یا رجیح'

جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کسی کام کے لئے نکلتے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یا راشد، یا رجیح کے الفاظ سننا خوش کر دیتا تھا۔ علامہ سیوطیؒ نے ان دونوں کی تخریج جامع الصغیر میں کی ہے۔

علامہ شامیؒ تفاؤل کے مستحسن اور بدفالی کے قبیح ہونے کی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ فأل (نیک فالی) میں اللہ تعالیٰ کی جانب خیر (بھلائی) کی امید کرنا ہے خواہ سببِ ضعیف ہو یا قوی، برخلاف طیرہ کے، اس میں اللہ تعالیٰ سے شر کی امید لگائی جاتی ہے جو یقینا امر قبیح ہے۔

باب العيدين. سمي به لأن لله فيه عوائد الإحسان ولعوده بالسرور غالبا أو تفاؤلا، ويستعمل في كل يوم مسرة.

مطلب في الفأل والطيرة

(قوله سمي به إلخ) أي سمي العيد بهذا الاسم لأن لله - تعالى - فيه عوائد الإحسان أي أنواع الإحسان العائدة على عباده في كل عام: منها الفطر بعد المنع عن الطعام وصدقة الفطر وإتمام الحج بطواف الزيارة ولحوم الأضاحي وغير ذلك، ولأن العادة فيه الفرح والسرور والنشاط والحبور غالبا بسبب ذلك.

(قوله أو تفاؤلا) أي بعوده على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تفاؤلا بقفولها أي رجوعها بحر.

والفأل: ضد الطيرة كأن يسمع مريض يا سالم أو يا طالب أو يا واجد أو يستعمل في الخير والشر قاموس، ومنه حديث: كان - صلى الله عليه وسلم - يتفاءل ولا يتطير، وكذا حديث: كان يعجبه إذا خرج لحاجته أن يسمع يا راشد يا رجيح. أخرجهما السيوطي في الجامع الصغير. ووجهه أن الفأل أمل ورجاء للخير من الله - تعالى - عند كل سبب ضعيف أو قوي بخلاف الطيرة. (۹۷-۵)

مطلب فيما يترجح تقديمه من صلاة عيد أو جنازة أو كسوف أو فرض أو سنة

مختلف نمازیں جمع ہوں تو کس کو مقدم کریں؟

صاحب تنویر الابصار علامہ تمرتاشیؒ اور صاحبِ درمختار علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر صلاۃِ عید اور صلاۃِ جنازہ ایک ساتھ جمع ہو جائے، اسی طرح صلاۃِ جنازہ کے ساتھ عید کا خطبہ یا مغرب یا ظہر یا جمعہ اور عشاء کی سنتیں جمع ہو جائیں، اسی طرح صلاۃ عید اور صلاۃ کسوف جمع ہو جاوے تو کس کو مقدم کیا جائے گا؟ درمع التنویر میں ہے کہ صلاۃ عید کو صلاۃِ جنازہ پر مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ صلاۃِ عید واجبِ عین ہے اور صلاۃِ جنازہ فرض کفایہ ہے، اور صلاۃِ جنازہ کو عید کے خطبے، مغرب، ظہر، جمعہ اور عشاء کی سنتوں پر مقدم کیا جائے گا اور صلاۃِ عید کو صلاۃ کسوف (سورج گرہن) پر مقدم کیا جائے گا۔

علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ اس مسئلے کی وضاحت اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے پیش فرمائی ہے۔ اوّلا علامہ شامیؒ حاشیۂ حلبی مداری کے حوالہ سے اعتراض و جواب نقل فرماتے ہیں کہ صلاۃِ عید اگر صلاۃِ جنازہ پر واجبِ عین ہونے کی وجہ سے تقدم رکھتی ہے تو صلاۃِ جنازہ بھی صلاۃِ عید پر فرضیت کی وجہ سے تقدم رکھتی ہے اور اس وجہ ترجیح کا تقاضہ یہ ہے کہ صلاۃِ جنازہ کو مقدم کیا جاوے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ حلبی مداریؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے مقدم ہونے کی جو علت (یعنی صلاۃِ عید واجب عین) بیان کی ہے اس سے بہتر یہ ہوتا کہ وہ یہ علت بیان فرماتے کہ صلاۃِ عید جمع عظیم اور جم غفیر کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اور اگر امام صاحب صلاۃ جنازہ

میں مشغول ہوتو اس کے بکھر جانے کا خوف ہے۔

علامہ شامیؒ کی رائے: اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صلاۃِ عید کے صلاۃِ جنازہ پر مقدم کرنے کی یہ علت بیان کرنا زیادہ مناسب ہے کہ اگر صلاۃِ جنازہ کو اولاً مقدم کیا جائے گا تو لوگ تشویش میں مبتلا ہوں گے اور صلاۃ جنازہ کو صلاۃِ عید سمجھ لیں گے، پھر میں نے دیکھا کہ البحر الرائق کی کتاب الجنازہ میں قنیہ کے حوالہ سے یہی تعلیل مذکور ہے۔

اور صلاۃ جنازہ کو عید کے خطبے پر مقدم کیا جائے گا؛ کیونکہ صلاۃ جنازہ فرضِ کفایہ ہے اور خطبہ سنت ہے۔اسی طرح صلاۃ جنازہ کو مغرب، ظہر، جمعہ اور عشاء کی سنتوں پر مقدم کیا جائے گا اور صلاۃ عید کو صلاۃ کسوف (سورج گرہن) پر مقدم کیا جائے گا، اگرچہ ان دونوں نمازوں میں جمع عظیم ہوتا ہے، لیکن صلاۃ عید واجب ہے اور صلاۃِ کسوف سنت ہے۔

السراج الوھاج میں ہے اگر عید کا وقت زیادہ ہو تو صلاۃ کسوف پہلے پڑھے، اس لئے کہ اس کے فوت ہونے کا خوف ہے، بایں طور کہ عید پڑھنے کے درمیان گرہن ختم ہو جائے اور اگر وقت تنگ ہو تو صلاۃ عید پہلے پڑھے پھر اگر گرہن باقی ہو تو صلاۃ کسوف پڑھے۔

اور اگر اشکال ہو کہ یہ دونوں (صلاۃ عید اور صلاۃ کسوف) کیسے جمع ہو سکتی ہیں، جبکہ کسوف عادۃً مہینے کے اخیر میں ہوتا ہے اور عید مہینے کے پہلے دن یا دسویں دن ہوتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ جمع ہونا ممتنع نہیں ہے؛ کیونکہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بیٹے کی وفات کے دن کسوف ہوا تھا اور ان

کی وفات ربیع الاول کے دسویں دن ہوئی تھی،تو کسوف مہینے کے بیچ میں ہوا، لہٰذا کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے۔مزید وضاحت آئندہ مطلب میں آرہی ہے۔

(وتقدم) صلاتها (على صلاة الجنازة إذا اجتمعا) لأنه واجب عينا والجنازة كفاية (و) تقدم (صلاة الجنازة عن الخطبة) وعلى سنة المغرب وغيرها والعيد على الكسوف، لكن في البحر قبيل الأذان عن الحلبي الفتوى على تأخير الجنازة عن السنة وأقره المصنف كأنه إلحاقاً لها بالصلاة لكن في آخر أحكام دين الأشباه ينبغي تقديم الجنازة والكسوف حتى على الفرض ما لم يضق وقته فتأمل.

مطلب فيما يترجح تقديمه من صلاة عيد وجنازة أو كسوف أو فرض أوسنة

(قوله: والجنازة كفاية) فيه أن العيد إن ترجح على الجنازة بالعينية فهي ترجحت عليه بالفرضية فالأولى أن يعلل بأن العيد تؤدى بجمع عظيم يخشى تفرقه إن اشتغل الإمام بالجنازة اهـ ح.

قلت: بل الأولى التعليل بخوف التشويش على الجماعة بأن يظنوها صلاة العيد ثم رأيته كذلك في جنائز البحر عن القنية (قوله على الخطبة) أي خطبة العيد وذلك لفرضيتها وسنية الخطبة، وكذا يقال في سنة المغرب ط (قوله: وغيرها) كسنة الظهر والجمعة والعشاء (قوله: والعيد على الكسوف) لأنه وإن كان كل منها يؤدى بجمع عظيم لكن العيد واجب، والكسوف سنة ح.

هذا وفي السراج: إن كان وقت العيد واسعا يبدأ بالكسوف لأنه يخشى فواته، وإن ضاق صلى العيد ثم الكسوف إن بقي.

فإن قيل: كيف يجتمعان، والكسوف في العادة لا يكون إلا في آخر يوم من الشهر، والعيد أول يوم أو يوم العاشر. قلنا: لا يمتنع، فقد روي أنها كسفت يوم مات إبراهيم بن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وموته كان يوم العاشر من ربيع الأول: على أن الفقهاء قد يذكرون ما لا يوجد عادة كقول الفرضيين رجل مات وترك مائة جدة. اهـ. (١٠٢، ١٠١-٥)

مطلب الفقهاء قد يذكرون ما لا يوجد عادة

فقہاء کرام کبھی عادۃ محال چیز کی بھی مثال ذکر فرماتے ہیں۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ سابق میں مذکور اشکال کے مزید دو جواب ذکر فرمارہے ہیں، اشکال یہ تھا کہ: صلاۃ عید اور صلاۃ کسوف دونوں ایک دن میں کیسے جمع ہوسکتی ہیں؟ اس کا ایک جواب تو سابق میں گذرا کہ یہ جمع ہونا ممتنع نہیں ہے، کیونکہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بیٹے کی وفات کے دن کسوف ہوا تھا اور ان کی وفات ربیع الاول کے دسویں دن ہوئی تو کسوف مہینے کے بیچ میں ہوا، پس کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے۔

سابق میں مذکور اشکال کے مزید دو جواب

(۱) فقہاء کرام کبھی ایسی مثالیں ذکر فرماتے ہیں کہ جو عادۃً نہیں پائی جاتی ہیں، جیسا کہ اصحابِ فرائض بطور مثال ذکر فرماتے ہیں کہ کوئی آدمی سو(۱۰۰) جدات (دادیاں) چھوڑ کر مر گیا، حالانکہ یہ محال ہے کہ آدمی کے مرتے وقت سو دادیاں ہوں اور وہ زندہ بھی ہوں، اسی طرح فقہاء ایک جزئیہ لکھتے ہیں کہ: اگر کفار نبی کو ڈھال بنالیں تو دشمن پر تیر اندازی کی جائے گی یا نہیں؟ تو یہ اس نبی سے پوچھا جائے گا۔ یہ مثال بھی مستبعد ہے، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی ہو یہ متصور نہیں۔

(۲) عید اور کسوف کا جمع ہونا بایں طور متصور وممکن بھی ہے کہ لوگوں سے رجب اور شعبان کے مہینہ کی کمی (یعنی انتیسویں چاند) کی گواہی دینے میں غلطی ہو جائے تو عید رمضان المبارک کے اخیر (یعنی اٹھائیسویں دن) میں واقع ہوگی اور

کسوف مہینے کے اخیر میں ہوتا ہے اور کسوف رمضان المبارک کے مہینے کے اخیر میں ہو تو کسوف اور عید دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

مطلب الفقهاء قد يذكرون ما لا يوجد عادة

على أن الفقهاء قد يذكرون ما لا يوجد عادة كقول الفرضيين رجل مات وترك مائة جدة. اهـ. قلت: ومثله قولهم لو تترس الكفار بنبي يسأل ذلك النبي بل قد يتصور ذلك في الحكم بأن يشهدوا على نقصان رجب وشعبان فيقع العيد في آخر رمضان كما في البزازية (١٠٣-٥)

مطلب: يطلق المستحب على السنة وبالعكس

سنت اور مستحب کی اصطلاح ایک دوسرے پر بولی جاتی ہیں۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے اس بات کو واضح فرمایا ہے کہ مستحب کا لفظ سنت پر اور سنت کا لفظ مستحب پر بولا جاتا ہے اور اس کے لئے علامہ نوح آفندیؒ کا قول ذکر فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ مستحب کا اطلاق سنت پر اور سنت کا اطلاق مستحب پر جائز ہے، اور ہدایہ کے حوالہ سے ایک مثال ذکر کی ہے کہ صاحب ہدایہ نے عید کے دن غسل کرنے کو 'فیسنّ' سے تعبیر کیا ہے اور یہاں سنت سے مراد استحباب ہے، اسی طرح قہستانی میں ہے کہ یہ سب امور (عید کے دن نماز سے پہلے غسل، مسواک کرنا، کچھ میٹھا کھانا وغیرہ) مندوب ہیں اور یہ امور نماز کے آداب میں سے ہیں، یوم عید کے آداب میں سے نہیں۔

قہستانی کی اس عبارت میں بھی ان امور کو مندوب اور آداب سے تعبیر کیا گیا ہے جبکہ یہ امور سنت ہیں۔

نوٹ: اس مضمون کا ایک اور مطلب، مطالب شامی، کتاب النکاح، ص: پر

آرہا ہے۔ ان شاء اللہ۔

مطلب يطلق المستحب على السنة وبالعكس

وحاصله تجويز إطلاق اسم المستحب على السنة وعكسه ولهذا أطلق في الهداية اسم المستحب على الغسل ثم قال فيسن فيه الغسل اهـ وفي القهستاني أيضا أن هذه الأمور مندوبة قبل الصلاة ومن آدابها لا من آداب اليوم كما في الجلابي لكن في التحفة أن في غسله اختلاف الجمعة. اهـ. (٥-١٠٥)

مطلب: تجب طاعة الإمام فيما ليس بمعصية

ماسوائے معصیت امور میں امام کی اطاعت واجب ہے۔

صلاۃ عید کی تکبیراتِ زوائد اور تکبیرات زوائد کے محل کے متعلق جو اختلاف مذکور ہے وہ درج ذیل ہے۔

تکبیرات زوائد کا اختلاف

(۱) پہلی اور دوسری رکعت میں تین تکبیرات زوائد ہیں۔ یہ ابن مسعودؓ اور بہت سے صحابۂ کرامؓ کا مذہب ہے اور ابن عباسؓ کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے اور یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ (حنفیہ) کا مذہب ہے۔

(۲) پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں چھ اور ایک روایت کے مطابق دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات ہیں، ان میں سے تین تکبیرات اصلی ہیں اور وہ تکبیرِ افتتاح اور رکوع کی دو تکبیریں ہیں اور باقی زوائد ہیں، پہلی رکعت میں پانچ اور دوسری رکعت میں پانچ یا چار، اور یہ ابن عباسؓ کا مذہب ہے۔

تکبیرات زوائد کے محل کا اختلاف

(۱) پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے تین تکبیرات زوائد کہے گا اور دوسری

رکعت میں قرأت کے بعد تین تکبیرات زوائد کہے گا، یہ ابن مسعودؓ اور ائمۂ حنفیہ کا قول ہے۔

(۲) پہلی اور دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے تکبیرات زوائد کہے گا یہ ابن عباسؓ کا قول ہے اور صاحبِ ہدایہ اپنے زمانہ کی صورت حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: آج کل عام لوگوں کا عمل خلفاء بنوعباس کے حکم کی وجہ سے اس پر ہے اور مختار مذہب ابن مسعودؓ والا ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ نے یہ مطلب **مطلب: طاعة الإمام فيما ليس بمعصية** قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ ان دونوں کو امیر ہارون الرشید نے اپنے جد اعلی (حضرت ابن عباس) کے مسلک کے مطابق تکبیریں کہنے کا حکم دیا حالانکہ ان کا مسلک ابن مسعودؓ والا تھا اور صاحبینؒ نے امام کی اطاعت معصیت کے علاوہ چیزوں میں واجب ہونے کی وجہ سے ان کا حکم تسلیم کیا، پس ان کا یہ عمل حضرت ابن عباسؓ والے قول پر باعتبار مذہب واعتقاد نہ تھا چنانچہ معراج الدرایہ میں یہی بات لکھی ہے کہ امام کی اطاعت معصیت کے علاوہ میں واجب ہے۔ البتہ بعض علماء کرام کا بالجزم یہ ماننا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ والا قول صاحبینؒ کی روایت ہے بلکہ 'المجتبی' میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے ابن عباسؓ والے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

دوسری رکعت کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کی دو روایتوں میں ترجیح

علامہ شامیؒ حلبۃ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ ابن عباسؓ کے قول کے

مطابق مذہب رکھنے والے اکثر حضرات مشائخ عید الفطر میں زائد تکبیر والی روایت یعنی دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات زوائد اور عید الاضحیٰ میں کم تکبیرات والی روایت یعنی چار تکبیرات زوائد پر عمل کرتے ہیں۔

صلاۃ عید الاضحیٰ کی تکبیرات میں تخفیف کی دو وجہ ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) ابن عباسؓ سے مروی دونوں روایتوں (یعنی چار، پانچ) پر عمل ہو جائے۔

(۲) عید الاضحیٰ میں لوگوں کے قربانی میں مشغول ہونے کی وجہ سے ان پر آسانی کرنا۔ اور بعض حضرات نے یہ وجہ بیان فرمائی کہ قربانی میں فقراء کے حق (یعنی گوشت) کا جلدی پہونچانا ہے یعنی ایک تکبیر کے بقدر نماز مختصر ہوگی تو اس قدر حقِ فقراء یعنی گوشت ان کو جلدی پہونچے گا۔ وتمامہ فی الحلبۃ۔

تکبیرات زوائد کی تعداد کی تطبیق:

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے ابن عباسؓ سے مروی تیرہ یا بارہ تمام تکبیرات کو زوائد پر محمول کیا ہے بایں طور کہ ابن عباسؓ سے عیدین کی تکبیرات سے منقول دو روایتیں ہیں: (۱) عیدین میں تیرہ تکبیریں ہیں (۲) عیدین میں بارہ تکبیریں ہیں، پہلی اور دوسری رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں زائد اور تکبیر تحریمہ اور دونوں رکعتوں کے رکوع کی دو تکبیریں اس طرح کل تکبیریں تیرہ ہوئیں، اور دوسری روایت کے مطابق پہلی رکعت میں پانچ زوائد اور دوسری رکعت میں چار زوائد اور تین اصلی تکبیریں، اس طرح کل تکبیریں بارہ ہوں گی، اب ظاہر ہے کہ ان تمام تکبیرات کو زوائد مان کر جب ان کے ساتھ تین اصلی تکبیریں (یعنی تکبیر تحریمہ اور

دونوں رکعتوں کے رکوع کی دو تکبیریں) ملیں گی تو تیرہ تکبیر والی روایت کی صورت میں کل تکبیریں سولہ ہوں گی اور بارہ تکبیر والی روایت کی صورت میں کل تکبیریں پندرہ ہوں گی، بہر حال یہ سب تفصیل ہمارے مذہب کے مطابق نہیں؛ کیوں کہ ہمارا مذہب ابن مسعود کی روایت پر مبنی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: عام لوگوں کے عمل کے متعلق جو کچھ ذکر کیا ہے وہ ان کے زمانہ میں تھا، اور اب ہمارے زمانہ میں ختم ہو گیا ہے، اس وقت عمل ہمارے مذہب کے مطابق ہے، اسی طرح شرح منیہ میں ہے اور بحر میں یہ ہے کہ اختلاف اولویت کا ہے، جواز وعدم جواز کا نہیں، اس لیے ان حضرات ائمہ نے اپنے زمانہ میں اس پر عمل کیا بھی ہے تو اس کی وجہ سے وہ ان پر کوئی ملامت نہیں، ونحوہ في الحلبۃ۔

(ويصلي الإمام بهم ركعتين مثنيا قبل الزوائد، وهي ثلاث تكبيرات في كل ركعة) ولو زاد تابعه

(قوله وهي ثلاث تكبيرات) هذا مذهب ابن مسعود وكثير من الصحابة، ورواية عن ابن عباس وبه أخذ أئمتنا الثلاثة، وروي عن ابن عباس أنه يكبر في الأولى سبعا وفي الثانية ستا، وفي رواية: خمسا منها ثلاثة أصلية، وهي تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع والباقي زوائد في الأولى خمس، وفي الثانية خمس أو أربع، ويبدأ بالتكبير في كل ركعة قال في الهداية: وعليه عمل العامة اليوم لأمر الخلفاء من بني العباس به والمذهب الأول اهـ.

مطلب تجب طاعة الإمام فيما ليس بمعصية

قال في الظهيرية: وهو تأويل ما روي عن أبي يوسف ومحمد فإنهما فعلا ذلك لأن هارون أمرهما أن يكبرا بتكبير جده ففعلا ذلك امتثالا له لا

مذهبا واعتقادا قال في المعراج لأن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية واجبة اهـ ومنهم من جزم بأن ذلك رواية عنهما بل في المجتبى وعن أبي يوسف أنه رجع إلى هذا ثم ذكر غير واحد من المشايخ أن المختار العمل برواية الزيادة أي زيادة تكبيرة في عيد الفطر وبرواية النقصان في عيد الأضحى عملا بالروايتين وتخفيفا في عيد الأضحى لاشتغال الناس بالأضاحي. وقيل: تعجيلا لحق الفقراء فيها بقدر تكبيرة، وتمامه في الحلبة وحمل الشافعي جميع التكبيرات المروية عن ابن عباس على الزوائد، وهذا خلاف ما حملناه عليه والمذهب عندنا قول ابن مسعود، وما ذكروا من عمل العامة بقول ابن عباس لأمر أولاده من الخلفاء به كان في زمنهم أما في زماننا فقد زال فالعمل الآن بما هو المذهب عندنا كذا في شرح المنية وذكر في البحر أن الخلاف في الأولوية ونحوه في الحلبة. (۱۲۱-۵)

مطلب: أمر الخليفة لا يبقى بعد موته

خلیفہ کا حکم اس کی موت کے بعد باقی نہیں رہتا۔

ابن عابدین شامیؒ اس مطلب میں یہ فرماتے ہیں کہ خلیفہ کا حکم اس کی موت کے بعد باقی نہیں رہتا ہے، فرماتے ہیں کہ شرح منیہ کے قول 'كان في زمنهم الخ' سے یہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ خلیفہ کا حکم اس کی موت یا اس کے معزول ہوجانے کے بعد باقی نہیں رہتا ہے جیسا کہ فتاوی خیریہ میں اس کی صراحت ہے، اور اس پر یہ تفریع بھی ذکر فرمائی ہے کہ اگر کسی امیر نے دعوی کو پندرہ سال کے بعد سننے سے منع کردیا ہوتو امیر کے مرنے کے بعد یہ ممانعت باقی نہیں رہے گی اور اس آدمی کا دعوی سنا جائیگا، واللہ أعلم۔

مطلب أمر الخليفة لا يبقى بعد موته [تنبيه]

يؤخذ من قول شرح المنية كان في زمنهم إلخ أن أمر الخليفة لا يبقى بعد موته أو عزله كما صرح به في الفتاوى الخيرية وبني عليه أنه لو نهى عن

سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة لا يبقى نهيه بعد موته، والله أعلم(١٢٢-٥)

مطلب: لايلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة إذ لابد لها من دليل خاص

ثبوتِ کراہت کے لیے مستقل دلیل ضروری ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق عید الاضحیٰ کے دن صلاۃ عید کے بعد تک کھانے کو مؤخر کرنا مستحب ہے اگرچہ اس پر قربانی نہ ہو اور اگر اس نے صلاۃ عید سے پہلے کھالیا تو مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ مکروہ تنزیہی ہے۔

'لم يكره أي تحريما' کے تحت علامہ شامیؒ نے یہ مطلب **'مطلب: لايلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة إذ لابد لها من دليل خاص'** قائم فرمایا ہے۔

اولاً بحر کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ عید الاضحیٰ کے دن صلاۃِ عید سے کھانے کو مؤخر کرنا مستحب ہے اور مستحب کو ترک کرنے سے کراہت لازم نہیں آتی، کیونکہ کراہت کی مستقل دلیل ہونا ضروری ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے تحریمی کی نفی کر کے کراہت تنزیہی ثابت کی ہے، دراصل وہ صاحب نہر کی اتباع میں فرمایا ہے، جس سے کراہتِ تنزیہی ثابت کرنا مقصود ہے، مگر یہ درست نہیں، جیسا کہ بحر کے قاعدے سے معلوم ہوا، نیز بدائع میں ہے کہ چاہے تو کچھ کھائے یا نہ کھائے، اور نماز سے پہلے نہ کھانا حتی کہ قربانی سے کھانا ادب ہے۔

(ويندب تأخير أكله عنها) وإن لم يضح في الأصح، ولو أكل لم يكره أي تحريما.

مطلب لا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة إذ لا بد لها من دليل خاص

(قوله لم يكره) قال في البحر: وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة، إذ لا بد لها من دليل خاص. اهـ. (قوله أي تحريما) تبع فيه صاحب النهر وأشار به إلى ثبوت كراهة التنزيه، وفيه نظر لما علمت من كلام البحر ولقول البدائع إن شاء ذاق وإن شاء لم يذق والأدب أن لا يذوق شيئا إلى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناوله من القرابين. اهـ. (۱۳۸-۵)

مطلب في تكبير التشريق

تکبیراتِ تشریق کا بیان۔

علامہ حصکفیؒ ایک مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق ایام تشریق میں (یعنی نویں ذی الحجہ کی نماز فجر کے بعد سے لیکر تیرہویں ذی الحجہ کی نماز عصر تک) تکبیر کہنا واجب ہے، اس مقام کے تحت علامہ ابن عابدین شامیؒ نے یہ مطلب 'مطلب في تكبير التشريق' قائم فرمایا ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ دو چیزیں بیان کرنا چاہتے ہیں:(۱) تکبیر تشریق کا لغوی معنی (۲) تکبیر تشریق کا حکم۔

(۱) تکبیر تشریق کا لغوی معنی:

علامہ شامیؒ نے تکبیرِ تشریق کے دو لغوی معنی بیان کئے ہیں:

(الف) تشریق بمعنی گوشت کاٹنا اور اسی معنی کی وجہ سے عید الاضحیٰ (یوم النحر) کے بعد والے تینوں دنوں کو ایام تشریق کہا جاتا ہے۔

(باء) خلیل بن احمد اور نضر بن شمیل نے اہل لغت سے نقل کیا ہے کہ تشریق

بمعنی تکبیر ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ لفظ تشریق ایامِ مخصوصہ اور تکبیرِ مخصوص میں مشترک ہے، پس اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو (تکبیر التشریق) میں اضافت بیانیہ ہے یعنی وہ تکبیر کہ جو تشریق ہے اور جو مخصوص ایام میں مخصوص الفاظ کے ساتھ کہی جاتی ہے۔

نیز دوسرا معنی مراد لینے کی صورت میں وہ اعتراض بھی باقی نہیں رہتا کہ یہ اضافت فقط صاحبینؒ کے قول کے مطابق درست ہوسکتی ہے اور امام صاحبؒ کے قول کے مطابق نہیں، تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یوم عرفہ اور یوم النحر میں ہی (کل ۸ نمازوں) میں تکبیر تشریق ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کل پانچ (۵) دن کی تیئیس (۲۳) نمازوں میں تکبیر تشریق ہے۔ (اشرف الہدایہ: ۲-۳۱۸ تا ۳۲۱)

پس اگر تشریق بمعنی تقدید لحم ہو یعنی ایام تشریق میں پڑھی جانے والی تکبیر تو اضافت بمعنی 'في' ہے اور یہ صاحبینؒ کے قول کے اعتبار سے ہی درست ہوگی، امام صاحبؒ کے مطابق تو ان دنوں میں تکبیر ہوتی نہیں تو اضافت بھی درست نہیں، لیکن اگر تشریق کا دوسرا معنی مراد لیا جائے یعنی ایام مخصوصہ میں مخصوص الفاظ سے پڑھی جانے والی تکبیر تو امام صاحبؒ کے مطابق بھی اس تکبیر کو تکبیر تشریق کہنا درست ہے اور اضافت بیانیہ ہوگی۔

(۲) تکبیر تشریق کا حکم

(الف) تکبیر تشریق ایک قول کے مطابق سنت ہے اور بقول علامہ شامیؒ بعض فقہاء نے اس قول کی بھی تصحیح کی ہے۔

(باء) فتح القدیر میں مذکور ہے کہ اکثر علماء کی رائے وجوب کی ہے۔

(جیم) صاحب بحر علامہ ابن نجیمؒ بحر' میں تحریر فرماتے ہیں کہ سنت مؤکدہ و وجوب میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ سنت مؤکدہ اور واجب؛ ترک کرنے پر گناہ کے مستحق ہونے میں دونوں برابر ہیں، گویا اس مسئلہ میں سنت اور وجوب دونوں برابر ہیں۔

علامہ شامیؒ کی رائے: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر کی بات کہ لزومِ اثم کے اعتبار سے واجب اور سنت مساوی ہیں، محل نظر ہے؛ کیونکہ ہم سابق میں سنن الصلاۃ کی بحث **مطلب فی قولھم الإساءۃ دون الکراھۃ** میں مکمل بیان کر چکے ہیں کہ سنت مؤکدہ کے ترک کا گناہ واجب کے ترک سے اخف ہے، اور ہم وہاں یہ بھی ذکر کر چکے ہیں کہ 'مستلزمِ اثم ترک سنت' سے مراد بلا عذر اصرار کے طور پر چھوڑنا ہے، چنانچہ 'شرح التحریر' میں ہے کہ سنت مؤکدہ کے ایک مرتبہ چھوڑنے میں کوئی گناہ نہیں ہے، اور اس کی چند مثالیں ہم سابق میں '**مطلب فی قولھم الإساءۃ دون الکراھۃ**' میں ذکر کر چکے ہیں اور واجب میں ایسا نہیں ہوتا، واجب میں ایک مرتبہ کا ترک بھی مستلزم اثم ہے، اس لئے اس مسئلہ کے متعلق صاحب بدائع کی ذکر کردہ بات سب سے بہتر ہے کہ اصح قول کے مطابق تکبیر تشریق واجب ہے۔ علامہ کرخیؒ نے اس کو سنت کہا ہے مگر اس کی ایسی تفسیر کی ہے جس سے وجوب سمجھ میں آتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ تکبیر تشریق سنت ماضیہ ہے جس کو اہل علم نے نقل کیا ہے اور اس پر علماء کا اتفاق ہے۔

ویجب تکبیر التشریق) في الأصح للأمر به

مطلب في تكبير التشريق

(قوله: ويجب تكبير التشريق) نقل في الصحاح وغيره أن التشريق تقديد اللحم وبه سميت الأيام الثلاثة بعد يوم النحر. ونقل الخليل بن أحمد والنضر بن شميل عن أهل اللغة أنه التكبير فكان مشتركا بينهما والمراد هنا الثاني، والإضافة فيه بيانية أي التكبير الذي هو التشريق. وبه اندفع ما قيل: إن الإضافة على قولهما لأنه لا تكبير في أيام التشريق عنده وتمامه في الأحكام للشيخ إسماعيل والبحر (قوله في الأصح) وقيل سنة وصحح أيضا لكن في الفتح أن الأكثر على الوجوب وحرر في البحر أنه لا خلاف لأن السنة المؤكدة والواجب متساويان رتبة في استحقاق الإثم بالترك. قلت: وفيه نظر لما قدمناه عنه في بحث سنن الصلاة أن الإثم في ترك السنة أخف منه في ترك الواجب وحررنا هناك أن المراد من ترك السنة الترك بلا عذر على سبيل الإصرار كما في شرح التحرير فلا إثم في تركها مرة، وهذا مخالف للواجب فالأحسن ما في البدائع من قوله الصحيح أنه واجب، وقد سماه الكرخي سنة ثم فسره بالواجب فقال: تكبير التشريق سنة ماضية نقلها أهل العلم وأجمعوا على العمل بها. (۱۴۲، ۱۴۱-۵)

مطلب: يطلق اسم السنة على الواجب

واجب پر سنت کا اطلاق

علامہ ابن عابدین شامیؒ اس مطلب میں فرماتے ہیں کہ لفظِ سنت واجب پر بولنا جائز ہے اس لئے کہ سنت: الطريقة المرضية (پسندیدہ راستہ) یا السيرة الحسنة (اچھی سیرت) کا نام ہے اور ہر واجب ایسا ہی ہوتا ہے، اور بایں معنی اکثر علماء نے پہلے قعدہ پر سنت کا اطلاق کیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر زیادہ تفصیل ذکر نہیں فرمائی ہے، البتہ کتاب میں متعدد مواقع پر متعدد فقہاء کے حوالہ سے یہ نقل فرمایا ہے کہ احناف کے یہاں واجب پر سنت کا اطلاق عام ہے اور واجب کو سنت کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس

وجوب کا ثبوت سنت یعنی حدیث سے ہے، جیسے:

(۱) باب العیدین کی ابتداء میں عید کے وجوب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **وسماها في 'الجامع الصغير' سنة، لأن وجوبها ثبت بالسنة، حلبة.** (شامی: ۵/۹۹)

(۲) وفي النهر عن المفيد: الجماعة واجبة، وسنة لوجوبها بالسنة (شامی: ۳/۴۹۹).

مطلب يطلق اسم السنة على الواجب

وإطلاق اسم السنة على الواجب جائز لأن السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة، وكل واجب هذا صفته. اهـ. قلت: ومنه إطلاق كثير على القعود الأول أنه سنة. (۱۴۲-۵)

مطلب: المختار أن الذبيح إسماعيل عليه السلام

ذبیح اللہ: حضرت اسماعیلؑ ہیں۔

ذبیح اللہ کون ہیں؟ یہ مختلف فیہ ہے، اس بارے میں دو قول ہیں:

(۱) حضرت اسماعیلؑ بن ابراھیمؑ (۲) حضرت اسحاقؑ بن ابراھیمؑ

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مختار قول حضرت اسماعیلؑ والا ہے اور حلبہ کے آغاز میں یہی بات لکھی ہے کہ دونوں قولوں میں اظہر قول حضرت اسماعیلؑ والا ہے، اور آگے نقل فرماتے ہیں کہ یہی امام احمدؒ نے کہا اور اکثر محدثین نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے۔ اور ابو حاتمؒ نے کہا کہ یہی قول صحیح ہے اور بیضاوی نے کہا کہ یہی قول اظہر ہے اور 'الهدى' (يعنى زاد المعاد في هدى خير العباد) میں ہے کہ صحابہؓ و تابعین اور ان کے بعد کے علماء کے نزدیک یہی قول درست ہے، اور حضرت اسحاقؑ والا قول بیس سے زیادہ وجوہ سے مردود ہے۔

البتہ صحابہؓ اور تابعین کی ایک جماعت نے حضرت اسحاقؑ والے قول کو اپنایا ہے اور علامہ قرطبیؒ نے اس کو اکثر حضرات کی طرف منسوب کیا ہے اور علامہ طبریؒ نے بھی اس کو پسند کیا ہے اور 'الشفاء' میں اسے یقین کے ساتھ بیان کیا ہے **وتمامه في 'شرح الجامع الصغير' للعلقمي عند حديث 'الذبيح إسحاق'.**

صاحب بحر علامہ ابن نجیم الحنفیؒ نے 'بحر' میں حضرت اسماعیلؑ والے قول کے راجح ہونے کو ثابت کیا ہے، فرماتے ہیں کہ: حنفیہ حضرت اسماعیلؑ والے قول کی طرف مائل ہوئے ہیں اور امام ابو اللیث سمرقندیؒ اسی کو 'بستان العارفین' میں راجح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: یہ قول قرآن وسنت کے زیادہ قریب ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: **وفدينٰه بِذِبْحٍ عَظِيمٍ۔ (الصافات: ۱۰۷)** ترجمہ: ہم نے ایک عظیم ذبیحہ کا فدیہ دیکر اس بچے کو بچالیا، پھر ذبح کے قصہ کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَبَشَّرْنٰهُ بِإِسْحٰقَ نَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِين۔ (الصافات: ۱۱۲)** ترجمہ: ہم نے حضرت ابراہیمؑ کو حضرت اسحاقؑ کی خوشخبری دی کہ وہ صالحین میں سے ایک نبی ہوں گے، گویا اس وقت تک ابھی حضرت اسحاقؑ پیدا بھی نہ ہوئے تھے، اس سے صاف طور پر حضرت اسماعیلؑ کا ذبیح اللہ ہونا ثابت ہوجاتا ہے۔

نیز حدیث مبارکہ میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا **(أنا ابن الذبيحين)** حدیث میں ذبیحین سے مراد آپ کے والد ماجد حضرت عبداللہ اور حضرت اسماعیلؑ ہیں، اور اسی پر امت کا اتفاق ہے کہ آپ اسماعیلؑ کی اولاد میں سے تھے، اہل تورات نے کہا کہ تورات میں لکھا ہوا ہے کہ ذبیح حضرت اسحاقؑ تھے، اگر یہ صحیح ہے تو ہمارا ایمان اسی پر ہے۔

علامہ حلبیؒ نے 'خفاجی' کی 'شرح الشفاء' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد گرامی 'ومن وراء إسحاق يعقوب' سے استدلال کرنا زیادہ اچھا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت اسحاقؑ کے والد حضرت ابراہیمؑ کو خبر دی تھی کہ حضرت اسحاقؑ کی صلب سے حضرت یعقوبؑ عطا فرمائے گا جس کا مطلب واضح ہے کہ حضرت اسحاقؑ باپ بنیں گے اور اب اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت ابراہیمؑ کو حضرت اسحاقؑ کے ذبح کے ذریعہ آزمائش بے معنی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم ان کو بچپنے میں ذبح کرنے کا تھا، اور اس عمر میں حضرت اسحاقؑ کی صلب سے حضرت یعقوبؑ کے خروج کے بعد اللہ تعالیٰ کا حکم ہو ممکن نہیں ہے، بایں معنی کہ جب اولاً حضرت ابراہیمؑ کو خوش خبری دے دی گئ کہ تمہیں ایک بیٹا اسحاق پیدا ہوگا اور اسحاق کی صلب میں یعقوب ہوں گے پھر اسی اسحاق کو بچپنے میں ذبح کرنے کا حکم کیسے سمجھ میں آسکتا ہے؟ ذبح کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے بطور آزمائش تھا، پس یہ حضرت اسحاقؑ سے متعلق ہو یہ بدیہی طور پر بے سود ہے، کیوں کہ ان کی لمبی عمر کی بشارت پہلے دی جا چکی ہے، لہٰذا لامحالہ ماننا پڑیگا کہ ذبیح اللہ حضرت اسماعیلؑ ہے۔ فافہم۔

والمختار أن الذبيح إسماعيل.

مطلب المختار أن الذبيح إسماعيل

(قوله والمختار أن الذبيح إسماعيل) وفي أول الحلبة أنه أظهر القولين. اهـ. قلت: وبه قال أحمد ورجحه غالب المحدثين، وقال أبو حاتم إنه الصحيح والبيضاوي إنه الأظهر. وفي الهدي أنه الصواب عند علماء الصحابة والتابعين فمن بعدهم والقول بأنه إسحاق مردود بأكثر من عشرين وجها. نعم ذهب إليه جماعة من الصحابة والتابعين ونسبه

القرطبي إلى الأكثرين واختاره الطبري وجزم به في الشفاء وتمامه في شرح الجامع الصغير للعلقمي عند حديث الذبيح إسحاق. قال في البحر والحنفية مائلون إلى الأول ورجحه الإمام أبو الليث السمرقندي في البستان بأنه أشبه بالكتاب والسنة. فأما الكتاب فقوله :وفديناه بذبح عظيم، [الصافات: 107]- ثم قال بعد قصة الذبح :وبشرناه بإسحاق. [الصافات:112]-الآية.

وأما الخبر فما روي عنه- عليه الصلاة والسلام-:أنا ابن الذبيحين. يعني أباه عبد الله وإسماعيل، واتفقت الأمة أنه كان من ولد إسماعيل وقال أهل التوراة مكتوب في التوراة أنه كان إسحاق فإن صح ذلك فيها آمنا به اهـ ونقل ح عن الخفاجي في شرح الشفاء أن الأحسن الاستدلال بقوله تعالى: ومن وراء إسحاق يعقوب، [هود: 71]- فإنه مع إخبار الله تعالى أباه بإتيان يعقوب من صلب إسحاق لا يتم ابتلاؤه بذبحه لعدم فائدته حينئذ اهـ أي لأنه أمر بذبحه صغيرا، فلا يمكن أن يكون الأمر بعد خروج يعقوب من صلبه فافهم.(۵-۱۴۴، ۱۴۵)

مطلب: كلمة لا بأس قد تستعمل في المندوب

لفظ 'لا بأس' کبھی مندوب میں مستعمل ہوتا ہے۔

یہ مطلب مطالب شامی کتاب الطہارۃ، صفحہ نمبر:۹۶،۹۷ پر گذر چکا ہے۔

نیز اِسی حصہ کی ابتداء میں ایک عنوان **مطلب: كلمة 'لا بأس' دليل على أن المستحب غيره لان 'البأس' الشدة**۔ گذر چکا ہے، اسے بھی دیکھ لیا جائے۔

مطلب في إزالة الشعر والظفر في عشر ذي الحجة

عشرۂ ذی الحجہ میں بال و ناخن کاٹنے کا حکم:

شرح منیہ میں 'مضمرات' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عشرۂ ذی الحجہ میں ناخن تراشنے اور سر کا حلق کرانے کے متعلق ابن مبارکؒ فرماتے ہیں اگر کسی نے ناخن نہ

تراشے ہوں اور سر کا حلق نہ کرایا ہو اور عشرۂ ذی الحجہ شروع ہو جاوے اور چالیس دن ہو جاوے تو اب سنت کو مؤخر نہ کیا جائے؛ بلکہ کاٹ لیا جاوے اور اس کے متعلق حدیث بھی وارد ہے: 'عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال: وقّت لنا رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم **حلق العانة و تقليم الأظفار و قص الشارب و نتف الإبط أربعين يوما مرة** (رواہ ابو داؤد و الترمذی) اور مؤخر کرنا واجب بھی نہیں ہے۔

مسلم شریف میں روایت ہے کہ 'رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب عشرۂ ذی الحجہ شروع ہو اور تم میں سے کسی کا قربانی کرنے کا ارادہ ہو تو وہ بال نہ کاٹے اور ناخن نہ تراشے' یہ بالاتفاق ندب پر محمول ہے نہ کہ وجوب پر، اور اس اعتبار سے شرح منیہ کا قول (**ولا يجب التأخير**) ظاہر ہے، اور اس حدیث میں وجوب کی نفی استحباب کے منافی نہیں ہے، لہٰذا نہ کاٹنا مستحب ہوگا؛ سوائے یہ کہ استحباب پر عمل کرنے سے مباح تاخیر (چالیس دن) سے زیادہ مدت ہو جائے تو اب استحباب چھوڑ کر وجوب پر عمل کیا جائے گا، مباح تاخیر کی آخری مدت چالیس دن ہے، اس سے زیادہ تاخیر مباح نہیں ہے۔

چنانچہ قنیہ میں لکھا ہے کہ ہر ہفتہ میں اپنے ناخن تراشنا، موئے زیر ناف بال کا حلق کرنا اور غسل کے ساتھ اپنے بدن کو صاف کرنا افضل ہے، ورنہ ہر پندرہ دنوں میں اور چالیس دن سے زیادہ چھوڑے رکھنے والے کا کوئی عذر قبول نہیں ہے اور وہ وعید کا مستحق ہوگا، پس پہلا قول (ہر ہفتہ میں) افضل ہے اور دوسرا قول (پندرہ دنوں میں) اوسط اور تیسرا قول (چالیس دن تک مؤخر کرنا) ابعد ہے یعنی ناقابل قبول ہے۔

مطلب في إزالة الشعر والظفر في عشر ذي الحجة

[خاتمة] قال في شرح المنية: وفي المضمرات عن ابن المبارك في تقليم الأظفار وحلق الرأس في العشر أي عشر ذي الحجة قال لا تؤخر السنة وقد ورد ذلك ولا يجب التأخير اهـ ومما ورد في صحيح مسلم قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم: إذا دخل العشر وأراد بعضكم أن يضحي فلا يأخذن شعرا ولا يقلمن ظفرا. فهذا محمول على الندب دون الوجوب بالإجماع، فظهر قوله: ولا يجب التأخير إلا أن نفي الوجوب لا ينافي الاستحباب فيكون مستحبا إلا إن استلزم الزيادة على وقت إباحة التأخير ونهايته ما دون الأربعين فلا يباح فوقها. قال في القنية: الأفضل أن يقلم أظفاره ويقص شاربه ويحلق عانته وينظف بدنه بالاغتسال في كل أسبوع، وإلا ففي كل خمسة عشر يوما، ولا عذر في تركه وراء الأربعين ويستحق الوعيد فالأول أفضل والثاني الأوسط والأربعون الأبعد اهـ. (۱۵۴، ۱۵۳-۵)

مطلب: هل يستجاب دعاء الكافر

کیا کافر کی دعا قبول ہو سکتی ہے؟

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ صلاۃِ استسقاء میں ذمی کو ساتھ نہیں لیا جائے گا اگرچہ راجح قول بعض اوقات میں کافر کی دعا کے استدراجاً قبول ہونے کا ہے۔ علامہ شامیؒ اس مطلب میں اسی بات کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشائخ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ آیا کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یا نہیں؟ پس اس میں دو گروہ ہیں:

(۱) کافر کی دعا قبول نہ ہونے کی جمہور علماء نے دو وجہیں ذکر فرمائی ہیں:

[۱] آیت کریمہ میں ہے: **وما دعاء الكافرين إلا في ضلٰل**۔ ترجمہ: اور جتنی پکار کافروں کی ہے سب گمراہی ہے۔ (معارف القرآن: ۴/۱۰۰)

[۲] وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کو جانتے مانتے نہیں، اور اگر مانتے ہوں تو بھی اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات میں دوسرے کو شریک کر کے معرفتِ حقیقی کے منکر ہیں، ایسی

حالت میں ان کی دعا اللہ تعالیٰ سے ہوتی ہی نہیں، پس اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کو قبول کرنے نہ کرنے کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔

اس قول پر اعتراض اور اس کا جواب:

اس قول کے قائلین پر ایک حدیث سے اعتراض ہوتا ہے، حدیث میں ہے 'إنّ دعوة المظلوم وإن كان كافرا تستجاب' یعنی مظلوم اگرچہ کافر ہو اس کی دعا قبول ہوتی ہے۔

یہ حضرات اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث میں کافر سے مراد کفرانِ نعمت کرنے والا (ناشکرا) مسلمان ہے، کافر حقیقی نہیں۔

(۲) بعض علماء نے کافر کی دعا کے قبولیت کو جائز قرار دیا ہے اور ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قرآن کریم میں نقل کردہ یہ قصہ ہے: شیطان نے اللہ تعالیٰ سے کہا: 'ربّ فانظرني إلى يوم يبعثون' تو اللہ تعالیٰ نے اس سے فرمایا: 'فإنک من المنظرين' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کافر کی دعا قبول فرماتے ہیں اور اسی قول کو ابو قاسم حکیم اور ابونصر دبوسیؒ نے اپنایا ہے اور صدر الشہید فرماتے ہیں کہ اسی پر فتوی ہے، اور اسی طرح علامہ سعد الدین تفتازانیؒ کی شرح العقائد میں مذکور ہے اور بحر میں ولواجیہ سے نقل کیا ہے کہ فتوی اس بات پر ہے کہ یہ کہنا درست ہے کہ کافر کی دعا قبول ہو سکتی ہے۔

صاحب نہر نے کافر کی دعا کے قبولیت کے جواز کو جوازِ عقلی پر محمول کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ کافر کی دعا کا قبول ہونا عقلاً جائز یعنی ممکن ہے اگرچہ یہ متحقق نہیں یعنی حقیقتاً اللہ تعالیٰ اس کی دعا قبول نہیں کرتے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ نہر کا جوازِ قبولیت کو جوازِ عقلی پر محمول کرنا بعید اور نادرست ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ علماء کا اختلاف جوازِ شرعی میں ہے، جواز عقلی میں کسی کو اختلاف نہیں، کیوں کہ جو لوگ بھی کافر کی دعا کی قبولیت کے جواز کی نفی کرتے ہیں ان کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کافر کی دعا کا قبول ہونا عقلاً محال ہے، بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ کافر کی دعا شرعاً (اللہ تعالیٰ کے یہاں) قبول نہیں ہوتی۔ پس اختلاف جوازِ شرعی میں ہے جوازِ عقلی میں نہیں۔

رہی بات آیتِ کریمہ: **وما دعاء الكافرين إلا في ضلال**، اس کا جواب حصکفیؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ یہ آخرت سے متعلق ہے، جب وہ جہنم کے داروغہ کو تخفیفِ عذاب کے لیے پکاریں گے۔

وإن كان الراجح أن دعاء الكافر قد يستجاب استدراجا، وأما قوله تعالى :وما دعاء الكافرين إلا في ضلال، غافر: 50، ففي الآخرة شروح مجمع.

مطلب هل يستجاب دعاء الكافر

(قوله: وإن كان الراجح إلخ) اختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور للآية المذكورة ولأنه لا يدعو الله لأنه لا يعرفه لأنه وإن أقر به تعالى فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره، وما روي في الحديث من أن دعوة المظلوم وإن كان كافرا تستجاب، فمحمول على كفران النعمة، وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس قال ربي فأنظرني (الحجر: 36) فقال تعالى {فإنك من المنظرين} [الحجر: 37] وهذا إجابة وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو النصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد وبه يفتى كذا في شرح العقائد للسعد وفي البحر عن الولوالجية أن الفتوى على أنه يجوز أن يقال يستجاب دعاؤه. اهـ. وما في النهر من قوله أي يجوز عقلا وإن لم يقع فهو بعيد بل الخلاف في الجواز شرعا إذ المانع لا يقول إنه مستحيل عقلا تأمل (١٦٨، ١٦٧-٥)

باب صلاة الجنازة

مطلب في تلقين المحتضر الشهادة

قریب المرگ شخص کو کلمہ شہادت کی تلقین

علامہ تمرتاشیؒ وعلامہ حصکفیؒ تنویر مع الدر میں فرماتے ہیں کہ قریب المرگ آدمی کو غرغرہ سے پہلے دونوں شہادتوں کی تلقین مندوب ہے اور ایک قول وجوب کا ہے، دونوں شہادتوں کی تلقین اس لئے ہے کہ پہلی دوسری کے بغیر قبول نہیں ہوتی ہے۔

چنانچہ اس مطلب میں علامہ شامی قریب المرگ شخص کو شہادت کی تلقین کے مسئلہ کے ساتھ اس بات کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ دونوں شہادت کی تلقین ضروری ہے یا ایک کافی ہے؟ اور پہلی شہادت کے دوسری کے بغیر قبول نہ ہونے کا کیا مطلب ہے؟

علامہ شامیؒ امداد الفتاح کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: **لقّنوا موتاكم لا إله إلا الله فإنه ليس مسلم يقولها عند الموت إلا أنجته من النار۔۔۔رواه أبو داؤد.** تم اپنے مردوں کو 'لا إلہ إلا اللہ' کی تلقین کرو، اس لئے کہ جو بھی مسلمان موت کے وقت کلمۂ شہادت کہتا ہے تو وہ جہنم سے نجات پا جاتا ہے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے 'من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة۔۔۔رواه أبو داؤد'۔ جس شخص کا آخری کلام 'لا إلہ الا اللہ' ہو تو وہ جنت میں داخل ہو جاتا ہے، ایسے شخص پر دخولِ جنت کا مطلب یہ ہے کہ جس کو آخری وقت کلمہ نصیب ہو جائے وہ فائز اور کامیاب لوگوں کے ساتھ پہلے مرحلہ میں ہی جنت

میں داخل ہوگا، اس کو اپنے گناہوں کی پاداش میں جہنم میں نہیں جانا پڑے گا، ورنہ ہر مسلمان اگر چہ فاسق ہو؛ اپنے گناہ کے بقدر عذاب کے بعد جنت میں داخل ہوگا۔

قریب المرگ آدمی کے پاس دونوں شہادتوں کی تلقین کے وجوب کا قول 'القنیہ' کے کتاب الصلاۃ باب الجنائز میں مذکور ہے، اسی طرح 'النہایہ' میں شرح طحاوی سے منقول ہے کہ قریب المرگ آدمی کے بھائیوں اور دوستوں پر تلقین کرنا واجب ہے، صاحب نہر فرماتے ہیں کہ شرح طحاوی میں مذکور واجب کا قول تجوزاً ہے، درحقیقت یہ حکم مستحب ہے کیوں کہ 'درایہ' میں بالاجماع مستحب ہونے کا قول مذکور ہے۔

علامہ تمرتاشیؒ کے قول (بذکر الشہادتین) پر علامہ شامیؒ صاحب امداد الفتاح کا قول نقل فرماتے ہیں کہ میں نے حدیثِ صحیح کی اتباع میں صرف شہادت کے ذکر پر اکتفا کیا ہے اگر چہ 'مستصفی' وغیرہ میں شہادتین (یعنی لا إلہ الا اللہ محمد رسول اللہ) کی تلقین کرنا مذکور ہے۔

پھر صاحب امداد فرماتے ہیں کہ اس کی علت کے طور پر 'الدرر' میں یہ جو لکھا ہے کہ پہلی شہادت دوسری شہادت کے بغیر قبول نہیں ہوتی ہے، یہ علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ غیر مؤمن کے بارے میں ہے، پس مؤمن کے حق میں پہلی شہادت کافی ہے۔ چنانچہ شافعیہ میں سے شیخ الاسلام ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ: علماء کی ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ "محمد رسول اللہ" کی بھی تلقین کی جائے، اس لئے کہ مقصود اسلام پر اس کی موت ہے اور اسے شہادتین کے بغیر مسلمان نہیں کہا جاتا ہے، یہ قول مردود ہے کیونکہ قریب المرگ آدمی پہلے سے مسلمان ہے اور یہاں پر فقط اس کے

کلام کا خاتمہ "لا إلہ الا اللہ" کے ساتھ ہونا مراد ہے، تا کہ یہ ثواب (جنت) اسے حاصل ہوجائے، ہاں! کافر کو تلقین مقصود ہو تو لفظِ **أشهد** کے ساتھ وجوباً دونوں شہادتوں کی تلقین کی جائے گی کیونکہ کافر ان دونوں کے ساتھ ہی مسلمان ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ کی رائے:

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہدایہ، وقایہ، کنز اور نقایہ میں فقط تلقین الشہادۃ کے الفاظ ہیں اس سے بھی اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اور فتاوی تا تارخانیہ میں ہے کہ ابو حفص حدادؒ مریض کو: **أستغفر الله الذى لا إله إلا هو الحى القيوم و أتوب إليه.** سے تلقین کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس میں چند فائدے ہیں: (۱) توبہ (۲) اقرارِ توحید (۳) چوں کہ ملقن نے مریض پر موت کے آثار دیکھ لیے ہوتے ہیں، پس اگر شہادت کی تلقین کرے گا تو ممکن ہے کہ مریض گھبرا جائے اور مریض کے اقرباء کو بھی تکلیف ہو، پس استغفار پڑھنے میں ان دونوں اذیتوں سے حفاظت ہے۔

(ويلقن) ندبا. وقيل: وجوبا (بذكر الشهادتين) لأن الأولى لا تقبل بدون الثانية.

مطلب في تلقين المحتضر الشهادة

(قوله ويلقن إلخ) لقوله - صلى الله عليه وسلم: لقنوا موتاكم لا إله إلا الله فإنه ليس مسلم يقولها عند الموت إلا أنجته من النار. ولقوله - عليه الصلاة والسلام - : من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة. كذا في البرهان أي دخلها مع الفائزين، وإلا فكل مسلم، ولو فاسقا يدخلها ولو بعد طول عذاب إمداد (قوله وقيل وجوبا) في القنية وكذا في النهاية عن شرح الطحاوي: الواجب على إخوانه وأصدقائه أن يلقنوه اهـ قال في النهر: لكنه تجوز لما في الدراية من أنه مستحب بالإجماع اهـ فتنبه (قوله بذكر

الشهادتين) قال في الإمداد: وإنما اقتصرت على ذكر الشهادة تبعا للحديث الصحيح وإن قال في المستصفى وغيره ولقن الشهادتين لا إله إلا الله محمد رسول الله وتعليله في الدرر بأن الأولى لا تقبل بدون الثانية ليس على إطلاقه لأن ذلك في غير المؤمن ولهذا قال ابن حجر من الشافعية وقول جمع يلقن محمد رسول الله أيضا لأن القصد موته على الإسلام ولا يسمى مسلما إلا بهما مردود بأنه مسلم وإنما المراد ختم كلامه بلا إله إلا الله ليحصل له ذلك الثواب أما الكافر فيلقنها قطعا مع لفظ أشهد لوجوبه؛ إذ لا يصير مسلما إلا بهما اهـ.

قلت: وقد يشير إليه تعبير الهداية والوقاية والنقاية والكنز بتلقين الشهادة. وفي التتارخانية كان أبو حفص الحداد يلقن المريض بقوله: أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه، وكان يقول فيها معان: أحدها توبة، والثاني توحيد، والثالث أن المريض ربما يفزع لأن الملقن رأى فيه علامة الموت ولعل أقرباء الميت يتأذون به. (١٨٥، ١٨٤-٥)

مطلب في قبول توبة اليأس

حالتِ یاس میں قبولِ توبہ کا حکم:

علامہ حصکفیؒ درمختار میں فرماتے ہیں کہ زندگی سے مایوسی کے وقت کی توبہ کے مقبول ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے اور مختار قول یہ ہے کہ حالتِ یاس میں آدمی کی توبہ مقبول ہوگی اور ایمان مقبول نہ ہوگا۔

اس مطلب میں اسی مسئلہ کو تفصیل سے بیان کرنا مقصود ہے۔

علامہ شامیؒ نے حالتِ یاس کی توبہ کے قبول وعدم قبول کے بارے میں فتاوی بزازیہ کی تفصیلی عبارت پیش فرمائی ہے، جس میں اولاً دو قول مذکور ہیں، پھر متعدد فقہاء کی عبارات اور اقوال ذکر فرمائیں گے:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ حالتِ یاس کی توبہ مقبول ہے اور حالتِ یاس کا

ایمان مقبول نہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ حالتِ یاس کے ایمان کی طرح حالتِ یاس کی توبہ بھی مقبول نہیں، ان لوگوں کی دلیل آیت کریمہ ہے: **وليست التوبة للذين يعملون السيّات، حتّى إذا حضر أحدهم الموت قال إنى تبت الئٰن و لا الذين يموتون وهم كفار۔** (نساء:۱۸) ترجمہ: ''اور ان لوگوں کی توبہ قبول نہیں ہے جو برائیاں کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آجاتا ہے، تب وہ کہتا ہے کہ میں اب توبہ کرتا ہوں۔ اور نہ ان لوگوں کی توبہ قبول کی جاتی ہے جو مرتے ہیں اس حال میں کہ وہ کافر ہوتے ہیں۔''

اس آیت مبارکہ میں اللہ رب العزت نے اس فاسق اور فاجر کو جس نے توبہ کو موت تک مؤخر کیا اور اس کافر کو جو کفر پر مرا، دونوں کو برابر قرار دیا ہے، چنانچہ کشاف، بیضاوی اور قرطبی میں اسی طرح مذکور ہے۔ اور تفسیر کبیر میں علامہ رازیؒ فرماتے ہیں کہ اگر 'یأس' سے موت کا قریب ہونا مراد ہے تو یہ توبہ کی قبولیت کو مانع نہیں ہے اور اگر 'یأس' سے موت کی ان خوفناک حالتوں کا معائنہ مراد ہو جس سے آدمی یقینی طور پر موت کو دیکھ لیتا ہے تو یہ توبہ کی قبولیت کو مانع ہے، تفسیر کبیر کی اس عبارت میں قبول توبہ اور عدم قبول کو دو مختلف حالتوں پر محمول کیا گیا ہے، یعنی اس میں احوال کے اعتبار سے تفصیل کی جائے گی، اس میں امام رازیؒ نے اگرچہ دو مختلف احوال کے اعتبار سے تفصیل کی ہے مگر حالتِ یاس کے متعلق وہ بھی متفق ہیں کہ توبہ اور ایمان دونوں قبول نہ ہوں گے۔

صاحب بزازیہ آگے فرماتے ہیں کہ یہ سب: علماء شوافع، موالک اور

احناف، اہل سنت، معتزلہ اور اشاعرہ (بیضاوی، قرطبی، کشاف، رازی) اس امر پر متفق ہیں کہ حالتِ یاس میں ایمان کی طرح توبہ بھی قبول نہ ہوگی۔

عدمِ قبول میں توبہ کا حکم بھی ایمان کی طرح ہونے کی چند وجوہات ہیں:

(۱) اس حال میں دونوں بدونِ اختیار ہوتے ہیں۔

(۲) روح بدن سے نکل رہی ہوتی ہے۔

(۳) توبہ کے رکن (یعنی زمانۂ مستقبل میں اس گناہ کے نہ کرنے کا پختہ ارادہ کرنے) کا نہ ہونا۔

اور 'یاس' سے موت کی ان ہولناکیوں کا معائنہ مراد لیا جائے، جس سے لامحالہ موت کا علم ہوجاتا ہے تو توبہ کا یہ رکن (زمانۂ مستقبل میں اس گناہ کے نہ کرنے کا پختہ ارادہ) متحقق نہیں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فلم يک ينفعهم إيمانهم لمّا رأو بأسنا۔۔۔** مؤمن: ۸۵) ترجمہ: جب انہوں نے ہمارا عذاب دیکھ لیا تو ان کو ایمان لانا نافع نہیں ہوا۔

البتہ بعض فتاوی میں مذکور ہے کہ حالتِ یاس کی توبہ مقبول ہے، پھر اگر 'یاس' سے موت کی خوفناک حالتوں کا مشاہدہ جس سے موت کا یقینی علم ہوجاتا ہے مراد لیا جاوے تو اس پر وہ اشکال وارد ہوتا ہے جو ہم نے توبہ کے رکن کے فوت ہونے کا ذکر کیا اور اگر 'یاس' سے موت کا قریب ہونا مراد لیا جائے تو اس توبہ کے درست ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے، لیکن ظاہر یہی ہے کہ 'یاس' کا زمانہ موت کی ہولناکیوں کے معائنہ کا زمانہ ہے، لہٰذا اعتراض باقی رہے گا، اور فتاوی میں یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ حالتِ یاس کی توبہ مقبول ہے نہ کہ حالتِ یاس کا ایمان؛ کیونکہ کافر ایمان سے اجنبی

ہے، اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں رکھتا اور وہ ایمان وعرفان سے آغاز کرتا ہے اور فاسق اللہ تعالیٰ کی معرفت رکھتا ہے اور اس کا حال بقاء کا حال ہے اور بقاء اسہل ہے، پس ایمان پر ہونے کی وجہ سے توبہ قبول ہوگی اور مطلقاً (یعنی دونوں حالتوں میں) فاسق سے توبہ کی قبولیت پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان موجود ہے: (**وهو الذی یقبل التوبة عن عباده ویعفوا عن السیأت ویعلم ماتفعلون**) ترجمہ: اور وہی اللہ اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور گناہ معاف کرتا ہے اور تم جو کرتے ہو وہ جانتا ہے۔

بعض فتاوی کے حوالہ سے نقل کردہ ان عبارات کا خلاصہ یہ ہوا کہ پہلے قول کے موافق ایمان اور توبہ میں فرق وتفصیل ہے، ایمان قبول نہ ہوگا اور توبہ قبول ہوگی، اس لیے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بزازیہ کے آخری کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس بارے میں ایمان وتوبہ میں فرق وتفصیل کی جائے اور اسی مذہب کو شیخ عبدالسلام نے اپنے والد علامہ لقانی کی منظومہ کی شرح میں ماتریدیہ کا مذہب قرار دیا ہے، اور پھر آگے فرمایا کہ اس کے برخلاف اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ حالتِ غرغرہ (حالتِ یاس) میں توبہ بھی اور توبہ کے علاوہ دوسری چیزیں (ایمان) بھی قبول نہ ہوگا۔ کما قالہ النوویؒ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ماتریدیہ کے یہاں حالتِ یاس میں قبول وعدم قبول میں توبہ اور ایمان کے اعتبار سے حکم میں فرق ہے، اور اشاعرہ کے نزدیک دونوں کا حکم یکساں (عدم قبول) ہے۔

اور ملا علی قاریؒ نے اپنی کتاب '**ضوء المعالی شرح بدء الأمالی**' میں

دوسرے قول (یعنی ایمان وتوبہ دونوں کے غیر مقبول ہونے) کی تائید کی ہے، اس دلیل سے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے '**إن الله يقبل توبة العبد مالم يغرغر۔ رواه أبو داؤد**' ترجمہ: اللہ تبارک و تعالیٰ بندے کی توبہ غرغرہ سے پہلے قبول فرماتا ہے، یہ ارشاد مؤمن اور کافر دونوں کی توبہ کو شامل ہے اور بعض شراح کے اس قول کو کہ حنفیہ میں سے بخاری کے ائمہ کا مختار مذہب اور شافعیہ میں ایک جماعت جیسے سبکی اور بلقینی کا مسلک یہ ہے کہ مؤمن کی توبہ اور کافر کے ایمان کے درمیان تفصیل وفرق ہے، اس پر اعتراض کرتے ہوئے ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ: اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی اس کو اس دلیل سے اس کا ثبوت باقی ہے۔

علامہ شامیؒ اخیر میں فرماتے ہیں کہ مؤمن کی توبہ کے قبول کا مسئلہ ظنی ہے، ہاں حالتِ یاس کا ایمان بالاتفاق قبول نہیں ہوتا ہے اور عنقریب پوری تفصیل باب الردۃ میں آئے گی إن شاء اللہ تعالیٰ۔

واختلف في قبول توبة اليأس، والمختار قبول توبته لا إيمانه والفرق في البزازية وغيرها.

مطلب في قبول توبة اليأس

(قوله واختلف في قبول توبة اليأس) بالياء المثناة التحتية ضد الرجاء وقطع الأمل من الحياة أو بالموحدة التحتية والمراد به الشدة وأهوال الموت ويحتمل مد الهمزة على أنه اسم فاعل وإسكانها على المصدرية بتقدير مضاف (قوله والمختار إلخ) أقول: قال في أواخر البزازية قيل: توبة اليأس مقبولة لا إيمان اليأس، وقيل: لا تقبل كإيمانه لأنه تعالى سوى بين من أخر التوبة إلى حضور الموت من الفسقة والكفار وبين من مات على الكفر في قوله - وليست التوبة... [النساء: 18] الآية - كما في الكشاف

والبيضاوي والقرطبي، وفي الكبير للرازي قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع منه مشاهدة الأهوال التي يحصل العلم عندها على سبيل الاضطرار، فهذا كلام الحنفية والمالكية والشافعية من المعتزلة والسنية والأشاعرة أن توبة اليأس لا تقبل كإيمان اليأس بجامع عدم الاختيار، وخروج النفس من البدن، وعدم ركن التوبة وهو العزم بطريق التصميم على أن لا يعود في المستقبل إلى ما ارتكب وهذا لا يتحقق في توبة اليأس إن أريد باليأس معاينة أسباب الموت بحيث يعلم قطعا أن الموت يدركه لا محالة كما أخبر -تعالى- عنه بقوله: فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا. [غافر: 85] وقد ذكر في بعض الفتاوى أن توبة اليأس مقبولة، فإن أريد باليأس ما ذكرنا يرد عليه ما قلنا وإن أريد به القرب من الموت فلا كلام فيه، لكن الظاهر أن زمان اليأس زمان معاينة الهول والمسطور في الفتاوى أن توبة اليأس مقبولة لا إيمانه لأن الكافر أجنبي غير عارف بالله تعالى ويبدأ إيمانا وعرفانا والفاسق عارف وحاله حال البقاء والبقاء أسهل، والدليل على قبولها منه مطلقا إطلاق قوله تعالى: وهو الذي يقبل التوبة عن عباده. [الشورى: 25] اهـ ملخصا.

وظاهر آخر كلامه اختيار التفصيل وعزاه إلى مذهب الماتريدية الشيخ عبد السلام في شرح منظومة والده اللقاني وقال وعند الأشاعرة لا تقبل حال الغرغرة توبة ولا غيرها كما قال النووي. اهـ.

وانتصر للثاني المنلا على القارئ في شرحه على بدء الأمالي بإطلاق قوله - عليه الصلاة والسلام: إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر. أخرجه أبو داود فإنه يشمل توبة المؤمن والكافر. واعترض قول بعض الشراح أن التفصيل مختار أئمة بخارى من الحنفية وجمع من الشافعية كالسبكي والبلقيني بأنه على تقدير صحته يحتاج إلى ظهور حجته اهـ. والحاصل أن المسألة ظنية، وأما إيمان اليأس فلا يقبل اتفاقا وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام عليه في باب الردة. (١٨٧، ١٨٦-٥)

مطلب في التلقين بعد الموت

موت اور تدفین کے بعد تلقین کا حکم۔

تنویر مع الدر میں مذکور ہے کہ میت کو قبر میں اتارنے کے بعد تلقین نہیں کی جائے گی اور اگر کوئی تلقین کرے تو اس سے منع نہیں کیا جائے گا اور 'الجوھرۃ النیرۃ' میں ہے کہ موت کے بعد تلقین کرنا اہل سنت کے نزدیک مشروع ہے اور ملقّن کا یہ کہنا کافی ہے کہ: اے فلاں بن فلاں تو اس کو یاد کر جس پر تو تھا اور تو کہہ کہ میں اللہ کے رب ہونے، اسلام کے دین ہونے اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نبی ہونے پر راضی ہوں۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں التلقین بعد الموت کے متعلق اختلاف اور استدلال کی تفصیل ذکر فرمائی ہے۔

عدم تلقین کے متعلق ایک قول تو معراج الدرایہ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ موت کے بعد تلقین نہ کرنا ظاہر الروایۃ ہے، دوسرا قول معراج الدرایہ ہی میں شیخ زاہد صفار کی طرف منسوب 'الکافی' اور 'الخبازیۃ' میں یہ مذکور ہے کہ موت کے بعد تلقین نہ کرنا معتزلہ کے قول کے مطابق ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک موت کے بعد زندہ ہونا محال ہے، بہر حال اہل سنت کے نزدیک موت کے بعد تلقین کرنا مشروع ہے، اس کی دلیل حدیث مبارکہ: **لقّنوا موتاکم لا إلٰه الا اللّٰه** ہے اور یہ حدیث اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے، کیوں کہ احادیث میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ (قبر میں) مردہ کو زندہ کرتا ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دفن کے بعد اس طرح تلقین کرنے کا حکم دیا کہ: اے فلاں بن فلاں تو اپنے اس دین کو یاد کر جس پر تو تھا یعنی تو گواہی دے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کے

رسول ہے، جنت حق ہے، جہنم حق ہے، دوبارہ اٹھایا جانا حق ہے، قیامت آنے والی ہے جس میں کوئی شک نہیں اور اللہ تعالیٰ قبروں میں موجود لوگوں کو اٹھائے گا اور تو اللہ تعالیٰ کے رب ہونے اور اسلام کے دین ہونے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نبی ہونے اور قرآن کریم کے امام ہونے اور کعبہ کے قبلہ ہونے اور مؤمنین کے بھائی ہونے پر راضی ہے۔

اور حدیث مبارکہ کے الفاظ 'موتاکم' کو اپنے حقیقی معنی پر محمول کرنے کے متعلق 'الفتح' میں طویل بحث بھی ہے، ساتھ ساتھ سماعِ موتی اور عدم سماع کے دلائل کے مابین تطبیق بھی دی ہے جیسا کہ عنقریب **کتاب الأیمان** کے **باب الیمین فی الضرب والقتل** میں آئے گا، لیکن شرح المنیہ میں لکھا ہے کہ جمہور کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حدیث میں موجود 'موتاکم' سے مجازی معنی (یعنی موت کا قریب ہونا) مراد ہے یعنی قریب الموت شخص کو شہادتین کی تلقین کی جائے گی تاکہ خاتمہ بالخیر ہو۔ پھر آگے فرماتے ہیں کہ دفن کے بعد تلقین بھی ممنوع نہیں کہی جائے گی؛ کیوں کہ دفن کے بعد تلقین میں کوئی نقصان نہیں ہے، بلکہ نفع ہے اس لئے کہ میت ذکر سے انس حاصل کرتا ہے جیسا کہ آثار میں وارد ہے۔

طحطاوی علی الدر میں اس مقام پر زیلعی کے حوالہ سے منقول ہے کہ **فقیل: یلقن لظاہر قولہ علیہ الصلاۃ والسلام لقنوا موتاکم شہادۃ أن لا إلہ الا اللہ وقیل لا یلقن وھو ظاھر الروایۃ اذ المراد بموتاکم فی الحدیث من قرب من الموت. زیلعی۔**

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب جو طحطاوی میں زیلعی سے منقول ہے میں

نے اس کو زیلعی میں نہیں دیکھا؛ البتہ زیلعی میں تین قول مذکور ہیں:

(۱) حدیث کے ظاہری معنی کی وجہ سے تلقین کی جائے گی۔

(۲) تلقین نہیں کی جائے گی۔

(۳) تلقین کا نہ حکم دیا جائے گا اور تلقین سے نہ روکا جائے گا۔ اور چوں کہ انہوں نے قولِ اوّل کے لئے ظاہر حدیث کا استدلال پیش کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قولِ اوّل ان کا مختار ہے۔

عبارتِ مذکور کے مطابق دوسرے قول کا ظاہر الروایۃ ہونا وغیرہ باتیں زیلعی میں مذکور نہیں، زیلعی میں وہ تین قول مذکور ہیں جو علامہ ابن عابدین شامیؒ نے نقل فرمائے ہیں۔

(ولا يلقن بعد تلحيده) وإن فعل لا ينهى عنه. وفي الجوهرة أنه مشروع عند أهل السنة ويكفي قوله " يا فلان يا ابن فلان اذكر ما كنت عليه وقل رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد نبيا،

مطلب في التلقين بعد الموت

(قوله: ولا يلقن بعد تلحيده) ذكر في المعراج أنه ظاهر الرواية ثم قال وفي الخبازية والكافي عن الشيخ الزاهد الصفار: أن هذا على قول المعتزلة لأن الإحياء بعد الموت عندهم مستحيل أما عند أهل السنة فالحديث أي: لقنوا موتاكم لا إله إلا الله. محمول على حقيقته لأن الله تعالى يحييه على ما جاءت به الآثار وقد روي عنه - عليه الصلاة والسلام: أنه أمر بالتلقين بعد الدفن فيقول: يا فلان بن فلان اذكر دينك الذي كنت عليه من شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن الجنة حق والنار حق وأن البعث حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأنك رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد - صلى الله عليه وسلم - نبيا وبالقرآن إماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين إخوانا . اهـ. وقد أطال في الفتح

في تأييد حمل موتاكم في الحديث على حقيقته مع التوفيق بين الأدلة على أن الميت يسمع أو لا كما سيأتي في باب اليمين في الضرب والقتل من كتاب الأيمان لكن قال في شرح المنية: إن الجمهور على أن المراد منه مجازه ثم قال: وإنما لا ينهى عن التلقين بعد الدفن لأنه لا ضرر فيه بل نفع فإن الميت يستأنس بالذكر على ما ورد في الآثار إلخ.

قلت: وما في ط عن الزيلعي لم أره فيه وإنما الذي فيه قيل يلقن لظاهر ما رويناه وقيل: لا، وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه اهـ وظاهر استدلاله للأول اختياره فافهم. (۱۹۰-۵)

مطلب في سؤال الملكين هل هو عام لكل أحد أو لا؟

قبر کے سوالات ہر ایک سے ہوں گے یا کچھ تخصیص ہے؟

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ جس آدمی سے قبر میں سوال نہ ہوگا اس کو تلقین نہ کرنا مناسب ہے، اس پر علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں وضاحت فرمائی ہے کہ قبر کے سوال ہر ایک سے ہوں گے یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حصکفیؒ کی عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ قبر کا سوال ہر ایک کے لئے نہیں ہے اور 'السراج الوھاج' میں اس کے برخلاف مذکور ہے کہ بنو آدم کے ہر ذی روح سے قبر میں سوال کیا جائے گا، اس پر اہل سنت کا اجماع ہے، اب بات رہی دودھ پیتے بچے سے سوال کی، تو فرشتہ اسے خود جواب کی تلقین کرے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے جواب کا الہام فرمائیں گے جیسا کہ حضرت عیسیٰؑ کو مہد (گہوارہ) میں الہام کیا تھا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'السراج الوھاج' میں بنو آدم کے ہر ذی روح سے قبر میں سوال ہونے پر اجماع کا دعویٰ محل نظر ہے؛ کیوں کہ حافظ ابن البرؒ نے ذکر

کیا ہے کہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ صرف مؤمن یا اس منافق کے لئے ہے جو ظاہری شہادت کے ساتھ اہل قبلہ کی طرف منسوب ہے اور منکر، کافر سے سوال نہ ہوگا۔ ابن قیمؒ نے اس مسئلے میں ابن عبد البرؒ پر اعتراض کیا ہے مگر حافظ سیوطیؒ نے ابن قیمؒ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابن عبد البرؒ نے جو قول (یعنی قبر کا سوال صرف مؤمن یا منافق کے لئے ہے اور منکر، کافر کے لئے نہیں ہے) نقل کیا ہے وہ ارجح ہے اور میں بھی اسی کا قائل ہوں۔

اور علامہ علقمیؒ نے جامع الصغیر پر اپنی شرح میں نقل کیا ہے کہ راجح قول یہی ہے کہ سوال اس امت کے ساتھ خاص ہے برخلاف ابن قیمؒ کے کہ انہوں نے قبر میں سوال کا ہونا بنو آدم کے ہر ذی روح کے لئے عام قرار دیا ہے اور نیز علامہ علقمیؒ نے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ سے نقل کیا ہے کہ ظاہر بات یہ ہے کہ سوال فقط مکلف کے ساتھ خاص ہے اور ابن حجرؒ نے اس مسئلہ میں ہمارے شیخ یعنی حافظ سیوطیؒ کی پیروی کی ہے

نوٹ: علقمی نے ابن حجر سے جو کچھ نقل کیا ہے اس سے سوال کا دائرہ زیادہ بڑا معلوم ہوتا ہے، یعنی تمام مکلف حضرات سے سوال ہوگا، پس کافر بھی اس میں شامل ہوں گے، ہاں غیر مکلف یعنی بچے اور مجنون وغیرہ خارج ہوں گے۔ چنانچہ آگے والے مطلب میں ایسے لوگوں کو شمار کروایا گیا ہے جن سے سوال نہیں ہوتا ہے، اس زمرے میں کافر کو شمار نہیں کیا گیا اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ کافر سے سوال ہوگا۔ فافہم۔

ومن لا يسأل ينبغي أن لا يلقن.

مطلب في سؤال الملكين هل هو عام لكل أحد أو لا؟

(قوله ومن لا يسأل إلخ) أشار إلى أن سؤال القبر لا يكون لكل أحد

ويخالفه ما في السراج: كل ذي روح من بني آدم يسأل في القبر بإجماع أهل السنة لكن يلقن الرضيع الملك، وقيل لا بل يلهمه الله تعالى كما ألهم عيسى في المهد اهـ لكن في حكاية الإجماع نظر. فقد ذكر الحافظ ابن عبد البر أن الآثار دالة على أنه لا يكون إلا لمؤمن أو منافق ممن كان منسوبا إلى أهل القبلة بظاهر الشهادة دون الكافر الجاحد وتعقبه ابن القيم لكن رد عليه الحافظ السيوطي وقال ما قاله ابن عبد البر هو الأرجح ولا أقول سواه. ونقل العلقمي في شرحه على الجامع الصغير أن الراجح أيضا اختصاص السؤال بهذه الأمة خلافا لما استظهره ابن القيم ونقل أيضا عن الحافظ ابن حجر العسقلاني أن الذي يظهر اختصاص السؤال بالمكلف، وقال وتبعه عليه شيخنا يعني الحافظ السيوطي. (۱۹۱-۵)

مطلب ثمانية لا يسألون في قبورهم

قبر کے سوال سے محفوظ حضرات:

علامہ شامیؒ اس مطلب میں ان آٹھ لوگوں کو شمار کرواتے ہیں جن سے قبر میں سوال نہیں کیا جائے گا۔

(۱) شہید (۲) سرحدوں کی حفاظت کرنے والا (۳) طاعون سے مرنے والا (۴) طاعون کے زمانہ میں طاعون کے علاوہ کسی عارضہ میں مرنے والا جبکہ وہ صابر ہو اور ثواب کی امید رکھتا ہو (۵) صدیق (۶) اطفال (۷) جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات مرنے والا (۸) روزانہ رات کو تبارک الذی (یعنی سورۂ ملک) پڑھنے والا اور بعضوں نے اس کے ساتھ سورۂ سجدہ کو ملایا ہے اور مرض الموت میں سورۂ اخلاص (یعنی قل ھو اللہ أحد) پڑھنے والا۔ اور شارح علامہ حصکفیؒ کا ماننا ہے کہ ان لوگوں کے ساتھ انبیاءؑ کو شامل کیا جائے گا؛ کیوں کہ وہ صدیقین سے بھی اولی ہیں۔

والأصح أن الأنبياء لا يسألون ولا أطفال المؤمنين

مطلب ثمانية لا يسألون في قبورهم

ثم ذكر أن من لا يسأل ثمانية: الشهيد، والمرابط، والمطعون، والميت زمن الطاعون بغيره إذا كان صابرا محتسبا، والصديق والأطفال، والميت يوم الجمعة أو ليلتها، والقارئ كل ليلة تبارك الملك وبعضهم ضم إليها السجدة والقارئ في مرض موته: قل هو الله أحد، [الإخلاص: 1] اهـ وأشار الشارح إلى أنه يزاد الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - لأنهم أولى من الصديقين. (۱۹۲-۵)

مطلب في أطفال المشركين

مشرکین بچوں کا حکم

علامہ حصکفیؒ درمختار میں فرماتے ہیں کہ انبیاءؑ اور مؤمنین کے بچوں سے قبر میں سوال نہیں کیا جائے گا، اور مشرکین کے بچوں سے قبر میں سوال ہونے اور نہ ہونے میں۔ امام ابوحنیفہؒ نے اطفال مشرکین کے بارے میں توقف اختیار کیا ہے اور ایک قول یہ مذکور ہے کہ مشرکین کے بچے اہل جنت کے خدام ہیں، اس مناسبت سے اس مطلب میں علامہ شامیؒ مشرکین کے ان بچوں کا حکم بیان فرماتے ہیں جو بلوغ سے قبل وفات پا جاتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے مشرکین کے بچوں سے قبر میں سوال ہونے، نہ ہونے کے متعلق اور ان کے جنتی یا جہنمی ہونے کے متعلق توقف کیا ہے، ابن ہمام اپنی کتاب 'المسایرۃ' میں فرماتے ہیں کہ مشرکین کے بچوں سے قبر میں سوال کے بارے میں اور ان کے جنت یا جہنم کے دخول کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، اور امام ابوحنیفہؒ اور دیگر حضرات سے اس بارے میں متردد اقوال منقول ہیں اور چوں کہ ان کے متعلق احادیث متعارض ہیں اس لئے محفوظ راستہ یہی

ہے کہ ان کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میں اتنا جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کسی کو بغیر گناہ کے عذاب نہیں دیتا ہے اور ابھی بچہ نے کوئی گناہ نہیں کیا ہے لہٰذا اس سے قبر میں سوال نہ ہوگا اور ابن ہمامؒ کے شاگرد ابن ابی شریف اپنی شرح (المسامرہ بشرح المسایرۃ) میں فرماتے ہیں کہ آخرت میں مشرکین بچوں کے سوال کے بارے میں توقف کا قول حضرت قاسم بن محمدؒ اور حضرت عروہ بن زبیرؒ جیسے کبار تابعین اور دیگر حضرات سے منقول ہے، امیر امام ابو برکات نسفیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے توقف کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اور کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ یہ معاملہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تابع ہے؛ کیوں کہ حدیث صحیح میں ہے: **اللہ أعلم بما کانوا یعملون۔**'[۱]

اور امام نوویؒ نے اس بارے میں تین قول ذکر کئے ہیں: (۱) اکثر کی رائے یہ ہے کہ وہ جہنم میں ہوں گے۔ (۲) ان کے متعلق توقف کیا جائے۔ (۳) وہ جنت میں ہوں گے۔ اور حدیث مبارکہ 'کل مولود یولد علی الفطرۃ' کی وجہ سے اس قول کی تصحیح کی ہے۔ اور امام محمد بن حسنؒ کا میلان بھی اسی قول کی جانب ہے جیسا کہ گذرا کہ اللہ تعالیٰ کسی کو بغیر گناہ کے عذاب نہیں دیتا ہے۔ مشرکین بچوں کے متعلق اور بھی

[۱] حاشیہ: اس سے ثابت ہوتا ہے کہ توقف کا قول الگ ہے اور مشیت الٰہی کے مفوض ہونے کا قول الگ ہے، توقف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس بارے میں کوئی واضح حکم نہ ہونے کے سبب سکوت اختیار کیا جائے اور کوئی متعین حکم بیان نہ کیا جائے، جب کہ **اللہ أعلم بما کانوا یعملون** سے ثابت ہوتا ہے کہ اطفالِ مشرکین کے بارے میں حدیث شریف میں ایک واضح حکم موجود ہے اور وہ مشیّتِ الٰہی پر مفوض ہونے کا ہے۔

دوسرے ضعیف اقوال ہیں۔

خلاصہ: امت کا ایک طبقہ اطفال مشرکین کے بارے میں توقف اور کفِ لسان کا قائل ہے، انہیں جنتی یا دوزخی قرار دینا اس کے نزدیک صحیح نہیں، اس سلسلہ میں دوسرا اصولی موقف یہ ہے کہ: عہدِ طفولیت میں انتقال کرنے والے کفار کے تمام بچے اپنے آباء واجداد کے تابع ہوکر ہمیشہ کے لئے جہنم میں بھیج دیئے جائیں گے، ان دو مسلکوں کے برعکس جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ اطفال مشرکین کفر وتکذیب میں آباء و اجداد کے تابع نہیں بلکہ منصوص فطری سلامتی کی بنیاد پر آخرت میں ان کو مسلمانوں کے زمرہ میں شمار کرکے جنت عطاء کی جائے گی، اس سلسلے کی سب سے مکمل وواضح روایت حضرت عائشہؓ کی ہے۔ مصنف عبدالرزاق میں منقول ہے:

عن أبی معاذ عن الزهری عن عروة عن عائشة قال سألت خديجة النبی ﷺ عن أولاد المشركين فقال هم مع آبائهم ثم سألته بعد ذلك قال الله أعلم بما كانوا عاملين ثم سألته بعد ما استحكم الإسلام فنزل ولا تزر وازرة وزر أخرى قال هم على الفطرة أو قال هم فی الجنة.

روایت اگرچہ ضعیف ہے، لیکن زیر بحث مسئلے میں وہ تمام نصوص و دلائل کا نچوڑ معلوم ہوتی ہے، امام نوویؒ نے اپنے دلائل کی بنیاد پر اسی کو صحیح اور اہل تحقیق کا مذہب قرار دیا ہے۔

یہاں پہنچ کر یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ مسئلہ تقدیر کی طرح ذراری المشرکین بھی ایسا ہی موضوع ہے، جس پر گفتگو فتنوں کا دروازہ کھول دیتی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ لا يزال أمر هذه الأمة مواما أو قال مقاربا مالم يتكلموا فی الولدان و القدر (اخرجه الحاكم فی

المستدرک وقال صحیح علی شرط الشیخین وافقه الذہبی) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو (ضیاء السنن شرح ابن ماجہ ۲۶۳ تا ۲۶۹ ۲)

والأصح أن الأنبياء لا يسألون ولا أطفال المؤمنين وتوقف الإمام في أطفال المشركين وقيل هم خدم أهل الجنة.

مطلب في أطفال المشركين

(قوله: وتوقف الإمام الخ) وقد اختلف في سؤال أطفال المشركين وفي دخولهم الجنة أو النار، فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره وقد وردت فيهم أخبار متعارضة فالسبيل تفويض أمرهم إلى الله - تعالى. وقال محمد بن الحسن: اعلم أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب اهـ وقال تلميذه ابن أبي شريف في شرحه وقد نقل الأمر بالإمساك عن الكلام في حكمهم في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رءوس التابعين وغيرهما وقد ضعف أبو البركات النسفي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه أنهم في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح: الله أعلم بما كانوا عاملين. وقد حكى فيهم الإمام النووي ثلاثة مذاهب الأكثر أنهم في النار، الثاني: التوقف، الثالث: الذي صححه أنهم في الجنة لحديث. كل مولود يولد على الفطرة. ويميل إليه ما مر عن محمد بن الحسن وفيهم أقوال أخر ضعيفة. اهـ. (۱۹۳،۱۹۲-۵)

مطلب في القراءت عند الميت

میت کے پاس قرآن کی تلاوت:

میت کے پاس کس وقت قرآن شریف پڑھنا درست ہے یا کس وقت درست نہیں، اس حکم کو اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے واضح فرمایا ہے۔

الکشف فی الفتاوی کی بات علامہ حصکفیؒ نے قہستانی کے حوالہ سے نقل فرمائی ہے کہ: (۱) میت کے پاس قرآن مجید غسل کے لئے اٹھائے جانے تک پڑھا جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ بعد وفات قبل الغسل بھی میت کے پاس قرآن کریم پڑھا

جا سکتا ہے۔(۲) علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ النتف فی الفتاوی میں 'إلی الغسل' کے الفاظ نہیں ہے، بلکہ صرف 'إلی أن یرفع' تک ہے اور اس کی تفسیر البحر میں یوں نقل فرمائی ہے کہ میت کے پاس قرآن کریم روح اٹھائے جانے تک پڑھا جائے گا، اس اعتبار سے نتف فی الفتاوی کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حکم قریب المرگ شخص کا ہے اور وفات کے بعد میت کے پاس قرآن نہ پڑھا جائے۔(۳) زیلعی وغیرہ کتب کی عبارت اس طرح ہیں: **تکرہ القراءۃ عندہ حتی یغسل.** میت کے پاس قرآن کریم پڑھنا غسل دیئے جانے تک مکروہ ہے اور اس کی علت علامہ شرنبلالیؒ نے امداد الفتاح میں یہ بیان فرمائی ہے کہ انسان موت کے ساتھ ناپاک ہوجاتا ہے، لہٰذا قرآن حکیم کو میت کی نجاست سے بچایا جائے۔

دوسری اور تیسری بات کا مطلب یہ ہے کہ میت کے پاس قرآن کریم روح اٹھائے جانے تک پڑھا جائے گا اس کے بعد غسل دیئے جانے تک مکروہ ہوگا، اور پھر غسل کے بعد پڑھا جا سکتا ہے۔یہ درمع التنویر کی عبارت کا خلاصہ ہے۔

مطلب کے تحت اوّلاً علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں کہ: درمختار کے بعض نسخ میں '**یقرأعندہ الخ**' کے بجائے '**ولا یقرأ**' 'لا' کے ساتھ ہے، اور زیادہ درست 'لا' کا نہ ہونا ہے، اس لئے کہ قہستانی کے دونوں نسخوں اور النتف فی الفتاوی اور البحر میں 'لا' نہیں ہے، ہاں! اگر 'لا' کا ذکر مان لیا جائے تو اب النتف اور زیلعی کی عبارت کے مابین کوئی اختلاف باقی نہیں رہے گا؛ کیوں کہ النتف کی عبارت یوں ہوجائے گی: **ولا یقرأ عندہ القرآن إلی أن یرفع إلی الغسل.** میت کے پاس قرآن کریم غسل دیئے جانے تک نہیں پڑھا جائے گا، یہی زیلعی وغیرہ میں ہے اور صاحب بحر کی تفسیر '**برفع الروح**' کی بھی کوئی ضرورت نہیں پڑے گی کہ میت کے

پاس روح اٹھائے جانے تک قرآن کریم پڑھ سکتے ہے، کیوں کہ نتف اور زیلعی دونوں کی بات بعد المرگ سے متعلق ہوگی اور دونوں کراہتِ قراءت پر متفق بھی ہیں

خلاصہ یہ ہوا کہ (۱) قریب المرگ شخص کے پاس قرآن پڑھنا جائز ہے، نتف فی الفتاوی کی عبارت کو صاحب بحر نے اسی پر محمول کیا ہے۔

(۲) بعد المرگ قبل الغسل پڑھنا بھی جائز ہے، یہ نتف فی الفتاوی کی بات ہے جو قہستانی کے حوالہ سے علامہ حصکفیؒ نے نقل فرمائی ہے۔

(۳) بعد المرگ قبل الغسل میت کے پاس قرآن پڑھنا درست نہیں، یہ زیلعی نے فرمایا ہے اور صاحب بحر اسی کے قائل ہے اسی لئے انہوں نے نتف فی الفتاوی کی عبارت کو قبل المرگ پر محمول فرمایا ہے۔

نوٹ : علامہ شامی نے آگے لکھا ہے کہ میں النتف فی الفتاوی سے مراجعت کی تو پایا کہ اس میں إلی الغسل کے الفاظ ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ صاحبِ بحر کے نسخے میں یہ الفاظ ساقط ہوں گے، اور ان ہی کی اتباع میں یہ بات یہاں نقل فرمادی۔

ویقرأ عنده القرآن إلى أن یرفع إلى الغسل کما في القهستاني معزیا للنتف.

مطلب في القراءة عند المیت

قلت: ولیس في النتف إلى الغسل بل إلى أن یرفع فقط، وفسره في البحر برفع الروح. وعبارة الزیلعي وغیره تکره القراءة عنده حتى یغسل، وعلله الشرنبلالي في إمداد الفتاح تنزیها للقرآن عن نجاسة المیت لتنجسه بالموت

(قوله ویقرأ عنده القرآن إلخ) في بعض النسخ ولا یقرأ بلا والصواب

إسقاطها لأني لم أرها في نسختين من القهستاني ولا في النتف ولا في البحر، نعم بذكرها لا يبقى مخالفة بين ما في النتف وما في الزيلعي، ولا يحتاج إلى تفسير صاحب البحر برفع الروح فافهم. (۱۹۷-۵)

مطلب: الحاصل في القراءة عند الميت

میت کے پاس قراءت قرآن جواز وعدم جواز کی تفصیل۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے سابق مطلب میں مذکور النتف فی الفتاوی اور زیلعی کے درمیان قراءت عند المیت کے متعلق جو اختلاف تھا اس کی ایک اور تطبیق اور محمل ذکر فرمایا ہے، اور اس کے بعد کراہت کے حکم کو چند شرطوں سے مقید فرما کر واضح کیا ہے کہ اگر کراہت کی شرط نہ پائی جائے تو عند المیت قراءۃِ قرآن قبل الغسل اور بعد الغسل ہر وقت درست ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر موت کی ناپاکی نجاست حکمی (حدث) ہے تو میت کے پاس قرآن مجید کی تلاوت کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے، اور اگر موت کی ناپاکی نجاستِ حقیقیہ ہے، بایں طور کہ انسان حیوان دموی ہے اور حیوان دموی موت سے ناپاک ہوجاتا ہے تو اس کے پاس قرآن کی تلاوت مکروہ ہے، مذکورہ تفصیل کے مطابق سابق میں مذکور النتف اور زیلعی کی عبارت میں تطبیق یہ ہوگی کہ: النتف میں جو قول ہے کہ میت کے پاس قرآن کریم غسل سے قبل بھی پڑھنا درست ہے اس کو پہلے قول (حدث) پر محمول کیا جائے گا، اور زیلعی وغیرہ کتب کی عبارت (تکرہ القراءۃ عندہ حتی یغسل) میت کے پاس قرآن حکیم پڑھنا قبل الغسل مکروہ ہے اس کو دوسرے قول (نجس) پر محمول کیا جائے گا۔

کراہت کی شرطیں اور جواز قراءت کی صورتیں:

طحطاوی نے ذکر کیا ہے کہ کراہت اس وقت ہے جب کہ قرآن مجید میت کے قریب پڑھا جائے اور اگر میت سے دور پڑھا جائے تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ یہ کراہت بھی اسی وقت ہے جب کہ میت پر ایسا کپڑا نہ ڈالا گیا ہو جو اس کے پورے بدن کو ڈھانپ لے، کیوں کہ اگر کوئی آدمی ایسی نجاست کے پاس نماز پڑھے کہ نجاست اور اس کے درمیان کپڑا یا چٹائی حائل ہو تو ظاہر ہے کہ اس میں کوئی کراہت نہیں، اسی طرح اگر وہ ڈھانپی ہوئی نجاست کے پاس نماز پڑھے تو کراہت نہیں ہے۔ اور اسی طرح کراہت مقیّد بالجہر ہوگی۔

ان تین شرطوں اور جواز کی صورتوں پر استدلال کے لئے علامہ شامیؒ آگے خانیہ اور قنیہ کی عبارات پیش فرماتے ہیں: (۱) خانیہ میں ہے کہ قرآن پڑھنا نجاست کی جگہوں میں مکروہ ہے، جیسے کہ غسل خانہ، بیت الخلاء، مذبح اور اس جیسی دوسری جگہیں، حمام میں اگر کوئی ستر کھلا ہوا نہیں ہے اور حمام پاک صاف (پاکیزہ) ہے تو اس میں اپنی آواز کو بلند کر کے قراءت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر حمام اسی طرح نہ ہو یعنی کوئی ستر کھلا ہوا یا حمام پاک صاف نہ ہو اور وہ آواز کو بلند کئے بغیر اپنے دل میں پڑھے تو کوئی حرج نہیں ہے اور تسبیح و تھلیل میں اپنی آواز کو بلند کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ھ

(۲) اور قنیہ میں ہے کہ سوار ہو کر یا پیدل قراءت میں کوئی حرج نہیں جب کہ ایسی جگہ پر ہو جو نجاست کے لئے نہ بنائی گئی ہو اور اگر نجاست کے لئے بنائی گئی ہو تو پڑھنا مکروہ ہے، اور قنیہ میں ہے کہ گندی نالی کے سامنے نماز پڑھنے میں کوئی

حرج نہیں جب کہ وہ قریب نہ ہو۔

خلاصۂ کلام:

حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر وہ جگہ نجاست کے لئے ہی متعین ہے مثلا بیت الخلاء، مذبح تو مطلقاً قراءت مکروہ ہے ورنہ اگر ان جگہوں میں نجاست نہ ہو اور کوئی ستر کھلا ہوا نہ ہو تو مطلقاً قراءت مکروہ نہیں، اور اگر نجاست قریب ہو تو صرف بلند آواز سے قراءت مکروہ ہے۔ تأمل۔ پس اسی اعتبار سے میت کے پاس قراءتِ قرآن کا حکم سمجھا جا سکتا ہے۔

نوٹ: یاد رہے کہ اس مطلب سے ماقبل کی عبارت میں میت کی نجاست کے حدث یا نجس ہونے کی بحث شامیؒ میں مذکور ہے اور علامہ شامیؒ کے نزدیک میت کے نجس ہونے کا قول راجح ہے اور اسی اعتبار سے عند النجاست قراءت کے متعلق خانیہ وغیرہ میں مذکور جزئیات سے استدلال فرمایا ہے۔

مطلب: الحاصل فی القراءۃ عند المیت [تنبیه]

الحاصل أن الموت إن كان حدثا فلا كراهة في القراءة عنده، وإن كان نجسا كرهت، وعلى الأول يحمل ما في النتف وعلى الثاني ما في الزيلعي وغيره. وذكر ط أن محل الكراهة إذا كان قريبا منه، أما إذا بعد عنه بالقراءة فلا كراهة. اهـ.

قلت: والظاهر أن هذا أيضا إذا لم يكن الميت مسجى بثوب يستر جميع بدنه لأنه لو صلى فوق نجاسة على حائل من ثوب أو حصير لا يكره فيما يظهر فكذا إذا قرأ عند نجاسة مستورة وكذا ينبغي تقييد الكراهة بما إذا قرأ جهرا قال في الخانية: وتكره قراءة القرآن في موضع النجاسات كالمغتسل والمخرج والمسلخ وما أشبه ذلك، وأما في الحمام فإن لم يكن فيه أحد مكشوف العورة وكان الحمام طاهرا لا بأس بأن يرفع صوته بالقراءة،

وإن لم يكن كذلك فإن قرأ في نفسه ولا يرفع صوته فلا بأس به ولا بأس بالتسبيح والتهليل وإن رفع صوته اهـ وفي القنية لا بأس بالقراءة راكبا أو ماشيا إذا لم يكن ذلك الموضع معدا للنجاسة فإن كان يكره اهـ وفيها لا بأس بالصلاة حذاء البالوعة إذا لم تكن بقربه. اهـ. فتحصل من هذا أن الموضع إن كان معدا للنجاسة كالمخرج والمسلخ كرهت القراءة مطلقا، وإلا فإن لم يكن هناك نجاسة ولا أحد مكشوف العورة فلا كراهة مطلقا وإن كان فإنه يكره رفع الصوت فقط إن كانت النجاسة قريبة فتأمل. (٢٠٠-٥)

مطلب في حديث: كل سبب ونسب منقطع إلا سببي ونسبي.

حدیث شریف: کل سبب ونسب منقطع الخ کا مطلب

تنویر مع الدر میں ایک مسئلہ مذکور ہے کہ احناف کے یہاں عورت کے مرنے کے بعد مرد عورت کو غسل نہیں دے سکتا ہے اور چھو نہیں سکتا ہے، ہاں اصح قول کے مطابق اس کو دیکھ سکتا ہے، جب کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں مرد عورت کو غسل دے سکتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت فاطمہؓ کو غسل دیا، اس دلیل کا جواب علامہ حصکفیؒ نقل فرماتے ہیں کہ یہ حکم حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے درمیان بقاءِ زوجیت پر محمول ہے، جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان **كل سبب ونسب ينقطع بالموت إلا سببي ونسبي** سے ثابت ہوتا ہے۔ یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: ہر سبب ونسب موت سے ختم ہو جائے گا مگر میرا سبب ونسب۔ یہاں علامہ شامیؒ نے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں اور دوسرے جواب کے ضمن میں مذکورہ حدیث پیش کر کے مطلب کے عنوان کے تحت اس حدیث کا مطلب ذکر فرمایا ہے۔

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو حضرت ام ایمنؓ نے غسل دیا جو

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت فاطمہؓ کی پرورش کرنے والی تھیں، حضرت علیؓ نے غسل نہیں دیا تھا، اور حضرت علیؓ کی غسل کی روایت کو غسل کی تیاری اور غسل کے مکمل اسباب کے مہیا کرنے پر محمول ہے۔

(۲) اور اگر حضرت علیؓ کے غسل والی روایت کو ثابت مان لیا جائے تو یہ ان کے ساتھ خاص ہوگی کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ نے جب ان پر اس بارے میں اعتراض کیا تو حضرت علیؓ نے ان کو جواب دیا کہ آپ کو معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا: حضرت فاطمہؓ آپ کی دنیا وآخرت میں زوجہ ہیں، یعنی حضرت علیؓ اپنے حق میں خصوصی طور پر بقاء زوجیت کے قائل تھے۔ اور حضرت علیؓ کا خصوصیت کا دعوی کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مذہب یہ ہے کہ مرد اپنی مردہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے۔

یہی خصوصیت اس حدیث سے بھی ثابت ہوتی ہے جو علامہ حصکفیؒ نے کل سبب ونسب منقطع الخ۔ سے ذکر فرمائی ہے۔ اس لئے یہاں مطلب کے ضمن میں اس کی وضاحت فرماتے ہیں: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ حدیث (کل سبب ونسب منقطع إلا سببی ونسبی) خصوصیت پر دلالت کرتی ہے اور بعض علماء اس کی تفسیر یہ بیان کرتے ہیں کہ سبب سے مراد اسلام اور تقوی ہے اور نسب سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف نسبت ہے، خواہ نسب سے ہو یا مصاہرت سے ہو یا رضاعت سے ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اولی یہ ہے کہ سبب سے مراد قرابت سببیہ ہو یعنی زوجیت اور مصاہرت والی قرابت اور نسب سے مراد قرابت

نسبیہ ہو۔ اور یہ مراد لینا اولی اس لئے ہے کہ اسلام اور تقوی کی سببیّت کسی سے ختم نہیں ہوتی ہے، پس قرابت سببیہ اور قرابت نسبیہ مراد لی جائے تو خصوصیت کے طور پر اس کا نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں باقی رہنا اس حدیث سے ثابت ہوگا، اور یہی بات حضرت عمرؓ نے حضرت ام کلثومؓ بنت علیؓ کے ساتھ نکاح کرنے کے بعد فرمائی تھی کہ میں نے دنیا و آخرت میں منقطع نہ ہونے والی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قرابت پانے کے لئے ان سے نکاح کیا ہے۔

علامہ شامیؒ آگے دو اشکال و جواب تحریر فرماتے ہیں:

(۱) اشکال: اللہ رب العزت کا ارشاد ہے (**فلا أنساب بينهم**) قیامت کے دن ان کے درمیان کوئی رشتہ داریاں باقی نہ رہیں گی تو اب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نسب کیسے باقی رہے گا جیسا کہ مذکور حدیث مبارکہ ہے؟

جواب: علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ یہ آیت کریمہ (**فلا أنساب بينهم**) حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نسب کے علاوہ انساب کے بارے میں ہے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نسب دنیا و آخرت میں نفع کا باعث ہے۔

(۲) اشکال: حدیث مبارکہ ہے:

عن الزهرى اخبرنى سعيد بن المسيّب و أبوسلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة قال قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين أنزل الله و أنذر عشيرتك الأقربين قال يا معشر قريش أو كلمة نحوها أشاروا أنفسكم لا أغنى عنكم من الله شيئا يا بنى عبد مناف لا أغنى عنكم من الله شيئا يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى من الله شيئا و يا صفية عمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا أغنى من الله شيئا و يا فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله وسلم سلينى ما شئت من مالى لا أغنى عنك من الله شيئا۔ (صحيح البخارى: ۱/۳۸۵)

آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ میں تم میں سے کسی شخص کو بھی کچھ بھی کام نہیں آؤں گا پھر سبب ونسب باقی و منقطع نہ ہونے کا کیا مطلب ہوگا؟

جواب: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حساب و کتاب کے عام قاعدے کا بیان ہے کہ آپ ﷺ بذات خود کسی چیز کے مالک نہ ہوں گے، اور کسی کے کام نہیں آئیں گے، جو کچھ بھی کسی کے کام آئیں گے وہ اللہ کے حکم اور اجازت سے ہوگا، جس طرح باذن اللہ اجنبی لوگوں کی بھی شفاعت کریں گے، اسی طرح رشتہ داروں کی بھی شفاعت کریں گے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس موضوع پر ہم نے ہمارے رسالہ: **العلم الظاهر فی نفع النسب الطاهر** میں تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔

ويمنع زوجها من غسلها ومسها لا من النظر إليها على الأصح) منية.
وقالت الأئمة الثلاثة: يجوز لأن عليا غسل فاطمة -رضي الله عنها-.

قلنا: هذا محمول على بقاء الزوجية لقوله -عليه الصلاة والسلام- »كل سبب ونسب ينقطع بالموت إلا سببي ونسبي« مع أن بعض الصحابة أنكر عليه شرح المجمع للعيني.

قال في شرح المجمع لمصنفه فاطمة - رضي الله تعالى عنها - غسلتها أم أيمن حاضنته -صلى الله عليه وسلم- ورضي عنها فتحمل رواية الغسل لعلي - رضي الله تعالى عنه - على معنى التهيئة والقيام التام بأسبابه، ولئن ثبتت الرواية فهو مختص به، ألا ترى :أن ابن مسعود -رضي الله عنه- لما اعترض عليه بذلك أجابه بقوله: أما علمت أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: إن فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة. فادعاؤه الخصوصية دليل على أن المذهب عندهم عدم الجواز اهـ.

مطلب في حديث: كل سبب ونسب منقطع إلا سببي ونسبي .

قلت: ويدل على الخصوصية أيضا الحديث الذي ذكره الشارح

وفسر بعضهم السبب فيه بالإسلام والتقوى، والنسب بالانتساب ولو بالمصاهرة والرضاع، ويظهر لي أن الأولى كون المراد بالسبب القرابة السببية كالزوجية والمصاهرة وبالنسب القرابة النسبية لأن سببية الإسلام والتقوى لا تنقطع عن أحد فبقيت الخصوصية في سببه ونسبه - صلى الله عليه وسلم - ولهذا قال عمر - رضي الله تعالى عنه -: فتزوجت أم كلثوم بنت علي لذلك.

وأما قوله تعالى :فلا أنساب بينهم، [المؤمنون: 101] فهو مخصوص بغير نسبه - صلى الله عليه وسلم - النافع في الدنيا والآخرة، وأما حديث :لا أغني عنكم من الله شيئا. أي أنه لا يملك ذلك إلا إن ملكه الله تعالى فإنه ينفع الأجانب بشفاعته لهم بإذن الله تعالى فكذا الأقارب وتمام الكلام على ذلك في رسالتنا [العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر. (۲۱۴،۲۱۳-۵)

مطلب في كفن الزوجة على الزوج

بیوی کے کفن کے مصارف شوہر پر:

تنویر مع الدر میں خانیہ کے حوالہ سے مسئلہ مذکور ہے کہ بیوی کے کفن کا خرچ شوہر کے ذمہ ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور خانیہ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ فتوی اس بات پر ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت کے کفن کا خرچ شوہر کے ذمہ واجب ہے، اگرچہ عورت نے مال چھوڑا ہو، اور بحر میں اسی قول کو راجح قرار دیا ہے کہ یہی ظاہر ہے؛ کیوں کہ کفن عورت کے لباس کی طرح ہے اور عورت کا لباس شوہر کے ذمہ لازم ہے۔ جب کہ امام محمد کے نزدیک شوہر پر لازم نہیں، کیوں کہ موت کی وجہ سے رشتۂ زوجیت منقطع ہو چکا ہے۔ اور بحر میں مجتبی کے حوالے سے منقول ہے کہ امام صاحبؒ سے اس مسئلہ میں کوئی روایت منقول نہیں۔ لیکن شرح منیہ میں شرح سراجیہ سے منقول ہے کہ امام صاحبؒ کا قول امام ابو یوسفؒ کی طرح ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ اس مسئلہ کا حکم واضح کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا قول نقل کرنے میں روایات مختلف ہیں، خانیہ، خلاصہ اور ظہیریہ میں ہیں کہ عورت کا کفن شوہر کے ذمہ لازم ہے اگرچہ عورت نے مال چھوڑا ہو اور اسی پر فتوی ہے؛ اور محیط، تجنیس اور واقعات اور مجمع کی شرح میں ہے کہ اگر عورت نے مال نہ چھوڑا ہو تو عورت کا کفن شوہر پر واجب ہوگا اور اسی پر فتوی ہے۔ اور مجمع کی شرح میں مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر عورت اس حال میں مرے کہ اس کے پاس مال نہ ہو تو اس کا کفن اس کے مالدار شوہر پر لازم ہوگا۔ احکام میں بھی شوہر پر وجوب کو شوہر کے یسار کی شرط سے مقید کرنے کا حکم ذکر کرنے کے بعد یہ زیادتی کی ہے کہ اس پر فتوی ہے۔

بقول علامہ شامیؒ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے تنگدست ہونے کی صورت میں بھی شوہر پر کفن کا وجوب شوہر کے مالدار ہونے کی صورت میں ہی ہوگا، اگر شوہر بھی تنگ دست ہوگا تو شوہر پر واجب نہ ہوگا۔ چنانچہ 'الإحکام' میں عیون سے مروی ہے کہ عورت کے کفن کا خرچ اس کے مال سے ہوگا اگر اس کے پاس مال ہو۔ ورنہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔ اور اگر شوہر تنگ دست ہو تو کفن کا خرچ بیت المال سے ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ متن میں مذکور بحر کے قول کا تجزیہ و تحقیق پیش کرتے ہیں۔

جس قول کو بحر میں پسند کیا ہے وہ یہ ہے کہ شوہر پر عورت کے کفن کا خرچ لازم ہوگا خواہ شوہر مالدار ہو یا تنگ دست، عورت کے پاس مال ہو یا نہ ہو؛ اس لئے کہ کفن لباس کی طرح ہے اور عورت کا لباس شوہر پر مطلقاً واجب ہے اور فتاوی

ولوا جیہ کے کتاب النفقات میں اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر کے اس قول کا ماخذ 'ولوا جیہ' ہے اور فتاوی ولوا جیہ کی عبارت اس طرح ہے: کہ عورت مرجائے اور اس کے پاس مال نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شوہر کو عورت کے کفن پر مجبور کیا جائے اور اس کا قاعدہ یہ ہے کہ جس آدمی کو کسی کی حیاتی میں اس کے نفقہ پر مجبور کیا جا سکتا ہے، اسے اس کے مرنے کے بعد بھی اس کے کفن پر مجبور کیا جائے گا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شوہر کو عورت کے کفن پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور صحیح (امام ابو یوسفؒ) والا قول ہے کہ شوہر کو عورت کے کفن پر مجبور کیا جائے گا۔ فالیتأمل۔

یعنی ولوا جیہ میں بھی اس بات کی صراحت ہے کہ عورت نے مال نہ چھوڑا ہو تو شوہر پر اس کا کفن واجب ہوگا۔ مطلق وجوب کی بات نہیں، اگرچہ ولوا جیہ کی دی ہوئی نفقہ کی دلیل اطلاق کا تقاضہ کرتی ہے؛ مگر ظاہر ہے کہ کفن ہر اعتبار سے نفقہ کے حکم میں نہیں۔

آگے تنبیہ کے عنوان سے علامہ شامیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ شوہر پر کفن کے وجوب اور عدم وجوب کا یہ اختلاف اور تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ شوہر پر اس کے وجوب میں کوئی مانع درپیش نہ ہو؛ پس اگر کوئی مانع ہو، مثلاً عورت نشوز کی حالت میں مری ہے، یا صغیرہ تھی اور صغیرہ ہونے کے اعتبار سے تسلیم نفس نہیں پایا گیا تھا تو جس طرح حیات میں نفقہ واجب نہیں ہوتا، اسی طرح اس حالت میں کفن بھی واجب نہ ہوگا۔

اور کفن سے مراد کفنِ سنت، کفنِ کفایت اور غسل و کفن اور تدفین کے

مصارف ہیں، مثلا (خوشبو، اجرتِ غسل، اجرتِ حمل وغیرہ)۔ اس کے علاوہ وہ مصارف جو لوگوں نے بدعت کے طور پر لازم کرلئے ہیں جیسے تسبیح وتہلیل کرنے والے کرایہ دار، غناء اور نوحہ کرنے والوں کی اجرت وغیرہ، لازم نہیں؛ بلکہ اگر کسی نے عورت کے ترکہ میں سے ان چیزوں کو خرچ کیا تو بقیہ ورثاء کی اجازت کے بغیر درست نہ ہوگا اور وہ ضامن ہوگا۔

(واختلف في الزوج والفتوى على وجوب كفنها عليه) عند الثاني (وإن تركت مالا) خانية ورجحه في البحر بأنه الظاهر لأنه ككسوتها

مطلب في كفن الزوجة على الزوج

(قوله: واختلف في الزوج) أي في وجوب كفن زوجته عليه (قوله عند الثاني) أي أبي يوسف وأما عند محمد فلا يلزمه لانقطاع الزوجية بالموت، وفي البحر عن المجتبى أنه لا رواية عن أبي حنيفة لكن ذكر في شرح المنية عن شرح السراجية لمصنفها أن قول أبي حنيفة كقول أبي يوسف (قوله: وإن تركت مالا إلخ) اعلم أنه اختلفت العبارات في تحرير قول أبي يوسف ففي الخانية والخلاصة والظهيرية: أنه يلزمه كفنها، وإن تركت مالا وعليه الفتوى وفي المحيط والتجنيس والواقعات وشرح المجمع لمصنفه إذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج وعليه الفتوى وفي شرح المجمع لمصنفه إذا ماتت ولا مال لها فعلى الزوج الموسر اهـ ومثله في الأحكام عن المبتغى بزيادة وعليه الفتوى ومقتضاه أنه لو معسرا لا يلزمه اتفاقا وفي الأحكام أيضا عن العيون كفنها في مالها إن كان وإلا فعلى الزوج ولو معسرا ففي بيت المال. اهـ. والذي اختاره في البحر لزومه عليه موسرا أو لا لها مال أو لا لأنه ككسوتها وهي واجبة عليه مطلقا قال: وصححه في نفقات الولوالجية. اهـ.

قلت: وعبارتها إذا ماتت المرأة، ولا مال لها قال أبو يوسف: يجبر الزوج على كفنها، والأصل فيه أن من يجبر على نفقته في حياته يجبر عليها بعد موته، وقال محمد: لا يجبر الزوج والصحيح الأول اهـ فليتأمل. [تنبيه]

قال في الحلبة: ينبغي أن يكون محل الخلاف ما إذا لم يقم بها مانع يمنع الوجوب عليه حالة الموت من نشوزها أو صغرها ونحو ذلك اهـ وهو وجيه لأنه إذا اعتبر لزوم الكفن بلزوم النفقة سقط بما يسقطها.

ثم اعلم أن الواجب عليه تكفينها وتجهيزها الشرعيان من كفن السنة أو الكفاية وحنوط وأجرة غسل وحمل ودفن دون ما ابتدع في زماننا من مهللين وقراء ومغنين وطعام ثلاثة أيام ونحو ذلك، ومن فعل ذلك بدون رضا بقية الورثة البالغين يضمنه في ماله. (۲۴۰، ۲۳۹-۵)

مطلب في صلاة الجنازة

نمازِ جنازہ کا بیان

علامہ حصکفیؒ قنیہ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ میت پر صلاۃِ جنازہ بالاجماع فرض کفایہ ہے جیسا کہ میت کو دفن کرنا، غسل دینا، تجہیز و تکفین فرض کفایہ ہے اور اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا؛ کیوں کہ وہ اجماع کا منکر ہے۔ اس پر علامہ شامیؒ نے یہ مطلب '**مطلب في صلاة الجنازة**' قائم فرما کر صلاۃ جنازہ کے حکم کو واضح فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ قہستانی کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ صلاۃِ جنازہ کے وجوب کا سبب مسلمان ہے جیسا کہ خلاصۃ الفتاوی میں مذکور ہے اور صلاۃ جنازہ پڑھنے کا وقت میت کا حاضر ہونا ہے اور اسی وجہ سے اگر جنازہ مغرب کے وقت حاضر ہو تو سنتِ مغرب پر مقدم کیا جائے گا جیسا کہ خزانہ میں ہے؛ کیوں کہ صلاۃ جنازہ فرض کفایہ ہے اور اس کے مقابلہ میں سنت ہے اور فرض سنت سے مقدم ہوتا ہے جیسا کہ اس کے متعلق ماقبل باب العیدین میں '**مطلب فيما يترجح تقديمه من صلاة عيد أو جنازة أو كسوف أو فرض أو سنة**' والے مطلب میں گذر چکا ہے۔

علامہ شامیؒ علامہ حصکفیؒ کے قول (بالاجماع) پر بحر کے حوالہ سے نقل

فرماتے ہیں کہ بعض عبارات میں یہ ہے کہ صلاۃِ جنازہ واجب ہے اور اس سے مراد فرض ہے؛ لیکن قہستانی میں 'نظم' سے ایک قول یہ مروی ہے کہ صلاۃ جنازہ سنت ہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں کہ قہستانی کے قول (سنت) کی تاویل اس طور پر ممکن ہے کہ صلاۃِ جنازہ کا ثبوت سنت (حدیث) سے ہے جیسا کہ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے کتاب میں متعدد مواقع پر متعدد فقہاء کے حوالہ سے یہ نقل فرمایا ہے کہ احناف کے یہاں واجب پر سنت کا اطلاق عام ہے اور واجب کو سنت کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس وجوب کا ثبوت سنت یعنی حدیث سے ہے اور باب العیدین میں 'مطلب یطلق اسم السنۃ علی الواجب' میں اس کی تفصیل گذر چکی، مگر اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ علامہ حصکفیؒ نے صلاۃِ جنازہ کے فرض کفایہ ہونے کو اجماع سے ثابت قرار دیا ہے، اس اعتبار سے تو یہ سنت سے ثابت نہیں، بلکہ اجماع سے ثابت ہے، بقول علامہ شامیؒ اس کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ حصکفیؒ کی مراد ایسا اجماع ہے جس کی بنیاد سنت پر ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: **صلوا علی کل بر و فاجر.** کہ تم ہر نیک و بد پر نماز پڑھو، بعض حضرات آیت کریمہ: **وصل علیھم** ـ التوبۃ: ۱۰۳ـ (آپ ان پر نماز پڑھئے) کو فرضیت کی دلیل قرار دیتے ہیں؛ کیوں کہ (صل) فعلِ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے، لیکن علامہ شامیؒ اس استدلال کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: کہ اس قول کو مفسرین نے بالا جماع رد کردیا ہے جیسا کہ نہر میں ہے کہ آیت میں صلِّ سے جو حکم دیا گیا ہے وہ متصدق کے لئے دعا اور استغفار ہے۔

اور محقق ابن ہمامؒ نے 'التحریر' میں صلاۃ جنازہ کے وجوب پر ایک اور اشکال

کیا ہے کہ صلاۃِ جنازہ بچے کے ادا کرنے سے وجوب ساقط ہو جاتا ہے حالاں کہ فرض کا حکم فعلِ صبی سے ساقط نہیں ہوتا۔ اور آگے ابن ہمامؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کا یہ جواب دینا بھی درست نہیں کہ فرضیت سے مقصود فعل کا پایا جانا ہے اور فعلِ صبی اس میں کافی ہے، کیوں کہ اس کے حکم میں لفظِ وجوب آتا ہے جس کا مطلب وجوب علی المکلفین ہوتا ہے، لہٰذا سقوطِ واجب کے لئے کسی مکلف کا فعل پایا جانا ضروری ہے، اور التحریر کے شارح محقق ابن امیر حاج نے ذکر کیا ہے کہ صبی ممیّز کے صلاۃِ جنازہ ادا کرنے سے صلاۃ جنازہ کا سقوط شافعیہؒ کا قولِ اصح ہے اور آگے فرمایا کہ ہماری کتابوں میں کہیں یہ حکم مذکور ہوا ایسا مجھے یاد نہیں اور مذہب کے اصول کا ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ صبی ممیّز کے صلاۃ جنازہ ادا کرنے سے وجوب ساقط نہ ہو اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے متعلق مکمل کلام قریب میں آئے گا۔

خلاصۂ کلام: صلاۃِ جنازہ کا رتبہ فرض کفایہ کا ہے اور اس کا ثبوت سنت (حدیث) سے ہے اور اس کے حکم کا تقاضہ نیز اصول مذہب کا تقاضہ یہ ہے کہ فعلِ صبی سے یہ فرض کفایہ ادا نہ ہوگا، کسی مکلف کا ادا کرنا ضروری ہے۔ فعلِ صبی سے صلاۃ علی المیت کا فرض کفایہ ادا ہو جائے گا یا نہیں، یہ آئندہ مطلب کی بحث ہے، جو اس سے قبل اس طرح کے ایک اور عنوان کے تحت گذر چکی ہے۔

(والصلاة عليه) صفتها (فرض كفاية) بالإجماع فيكفر منكرها لأنه أنكر الإجماع قنية (كدفنه) وغسله وتجهيزه فإنها فرض كفاية.

مطلب في صلاة الجنازة

(قوله صفتها إلخ) ذكر صفتها وشرطها وركنها وسننها وكيفيتها والأحق بها. قال القهستاني: وسبب وجوبها الميت المسلم كما في الخلاصة ووقتها وقت حضوره؛ ولذا قدمت على سنة المغرب كما في

الخزانة. اهـ. وفي البحر ويفسدها ما أفسد الصلاة إلا المحاذاة كما في البدائع وتكره في الأوقات المكروهة ولو أحدث الإمام فاستخلف غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية. اهـ. (قوله بالإجماع) وما في بعض العبارات من أنها واجبة فالمراد الافتراض بحر لكن في القهستاني عن النظم قيل إنها سنة. اهـ.

قلت: يمكن تأويله بثبوتها بالسنة كما في نظائره لكن ينافيه التصريح بالإجماع إلا أن يقال إن الإجماع سنده السنة كقوله - صلى الله عليه وسلم - »صلوا على كل بر وفاجر« وأما قوله تعالى {وصل عليهم} [التوبة: 103] فقيل إنه دليل الفرضية لكن رد كما في النهر بإجماع المفسرين على أن المأمور به هو الدعاء والاستغفار للمتصدق. اهـ.

هذا، واستشكل المحقق ابن الهمام في التحرير وجوبها بسقوطها بفعل الصبي، قال: والجواب بأن المقصود الفعل لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب اهـ أي لأن الوجوب على المكلفين فلا بد من صدور الفعل منهم وذكر شارحه المحقق ابن أمير حاج أن سقوطها بفعل الصبي المميز هو الأصح عند الشافعية قال: ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتبنا وإنما ظاهر أصول المذهب عدم السقوط اهـ ويأتي تمام الكلام قريبا. (۲۴۴، ۲۴۳-۵)

مطلب: هل يسقط فرض الكفاية بفعل الصبي؟

فرض کفایہ، بچے کے ادا کرنے سے ساقط ہو جائے گا؟

یہ مطلب پیچھے کتاب الصلاۃ، باب الامامۃ میں بالتفصیل گزر چکا ہے۔

مطلب في بيان من هو أحق بالصلاة على الميت

صلاۃ جنازہ میں امامت کی اولویت

صلاۃِ جنازہ کی امامت کا اولین حقدار کون ہے؟ اس کے متعلق درمع التنویر میں تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ میت کی صلاۃِ جنازہ پڑھانے کے لئے سلطان کو مقدم کیا جائے گا اگر وہ حاضر ہو یا اس کے نائب کو جو شہر کا امیر ہے پھر قاضی کو پھر امورِ

سیاست کے ذمہ دار کو پھر اس کے نائب کو پھر قاضی کے نائب کو پھر محلہ کا امام صلاۃِ جنازہ پڑھانے کا سب سے زیادہ حقدار ہے۔ اس تفصیل میں ابہام ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ والیوں کو صلاۃ جنازہ پڑھانے کے لئے آگے کھڑا کرنا واجب ہے اور محلہ کے امام کو صرف اس شرط کے ساتھ مقدم کرنا اولی ہے جب کہ وہ ولی سے افضل ہو؛ ورنہ ولی زیادہ حقدار ہے جیسا کہ مجتبی اور مصنف کی شرح المجمع میں ہے اور درایہ میں نہر کے حوالہ سے منقول ہے کہ جامع مسجد کا امام محلہ کے امام سے اولی ہے پھر ولی زیادہ حقدار ہے اور یہ نکاح میں عصبہ کی ترتیب کے اعتبار سے ہے، مگر باپ بالاتفاق بیٹے پر مقدم ہوگا، مگر جب باپ جاہل ہو تو بیٹا زیادہ حقدار ہوگا اور اگر میت کا کوئی ولی نہ ہو تو خاوند پھر پڑوسی۔

مذکور مسائل کو علامہ شامیؒ نے وضاحت سے بیان کیا ہے؛ البتہ یہ بیان کافی طویل ہے، اس لئے ذیل میں 'کتاب المسائل' سے اس کا خلاصہ نقل کر دیتے ہیں۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اسلامی حکومت ہو تو نماز جنازہ کی امامت کا اولین حقدار حاکمِ وقت ہے، پھر اس کا نائب، وہ نہ ہو تو قاضیٔ شہر، پھر اس کا نائب، اور اگر یہ لوگ موجود نہ ہوں یا حکومتِ اسلامی نہ ہو تو زندگی میں جس محلہ کی مسجد میں میت نماز پڑھتا رہا ہو اور اس مسجد کے امام کی امامت سے خوش رہا ہو تو وہ امام ولی میت کے مقابلہ میں اولی ہے، بشرطیکہ وہ علم وتقوی میں ولیٔ میت پر فوقیت رکھتا ہو، اور اگر میت اس امام سے خوش نہ رہا ہو یا اس امام کے مقابلہ میں ولیٔ میت علم وتقوی میں افضل ہو تو پھر ولی ہی کو اولیت حاصل ہوگی۔ اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اگر میت کی نمازِ جنازہ اپنے محلہ کے علاوہ کسی دوسرے محلہ میں ادا کی جارہی ہے تو اس محلہ کی مسجد کے امام کو ولی پر مطلقاً اولیت حاصل نہ ہوگی، لہٰذا وہاں کے امام کو

ولی کی اجازت کے بغیر نماز جنازہ نہیں پڑھانی چاہئے، بلکہ ولی کو حق ہے خواہ خود پڑھائے یا کسی دوسرے سے پڑھائے۔

ولی کے لئے نمازِ جنازہ پڑھانے کا استحقاق، نکاح کی ولایت کی ترتیب کے اعتبار سے ہوگا، مگر فرق صرف اتنا ہے کہ نماز جنازہ کے استحقاق میں باپ بیٹے سے مقدم ہوگا، ہاں اگر میت کا لڑکا عالم ہو اور باپ جاہل ہو تو پھر لڑکا ہی مقدم ہوگا، اگر کوئی ولی نہیں تو پھر شوہر اور وہ بھی نہ ہو تو پڑوسی کو حق حاصل ہے۔ (کتاب المسائل: ۱/ ۵۷۴، ۵۷۵۔ شامی: ۳/ ۱۱۹، ۱۲۰)

(ويقدم في الصلاة عليه السلطان) إن حضر (أو نائبه) وهو أمير المصر (ثم القاضي) ثم صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي (ثم إمام الحي) فيه إيهام، وذلك أن تقديم الولاة واجب، وتقديم إمام الحي مندوب فقط بشرط أن يكون أفضل من الولي، وإلا فالولي أولى كما في المجتبى وشرح المجمع للمصنف. وفي الدراية: إمام المسجد الجامع أولى من إمام الحي: أي مسجد محلته نهر (ثم الولي) بترتيب عصوبة الإنكاح إلا الأب فيقدم على الابن اتفاقا إلا أن يكون عالما والأب جاهلا فالابن أولى. فإن لم يكن له ولي فالزوج ثم الجيران، ومولى العبد أولى من ابنه الحر لبقاء ملكه. (٢٨٦،٢٨٥-٥)

مطلب تعظيم أولي الأمر واجب

اولی الامر کی تعظیم واجب ہے۔

درمختار میں صلاۃِ جنازہ کی امامت کے حقداروں کو جس ترتیب سے بیان کیا گیا ہے، اس پر علامہ حصکفیؒ نے یہ تبصرہ فرمایا ہے کہ تمر تاشیؒ کے کلام سے تمام حقداروں کا درجہ میں یکساں ہونے کا وہم ہوتا ہے اس لئے اس طرح ذکر کرنا صحیح

نہیں ہے، کیوں کہ اُولی الامر کو مقدم کرنا واجب ہے، اس لئے سلطان کی حقیقت کو واضح بیان کرنا چاہئے تھا اور اس کی وجہ علامہ حصکفیؒ نے یہ بیان فرمائی کہ اُولی الامر کی تعظیم واجب ہے، اسی مناسبت سے اس مطلب میں اُولی الامر کی تعظیم کے وجوب سے متعلق کچھ اقوال ذکر کر کے اس قاعدہ کو مدلل فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فتح کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اُولی الامر کی تعظیم کرنا واجب ہے، کیوں کہ اُولی الامر کے ہوتے ہوئے کسی اور کو صلاۃ جنازہ پڑھانے کے لئے آگے کھڑا کرنا اس کی تذلیل ہے، پس اُولی الامر کی تعظیم کرنا واجب ہے اور فتاوی ولواجیہ اور الایضاح اور دیگر کتابوں میں اس بات کی صراحت ہے کہ سلطان کو مقدم کرنا واجب ہے اور اس کی علت 'المنبع' اور دیگر کتب میں یہ بیان کی ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نائب ہے جو مؤمنوں کی ذاتوں سے بھی زیادہ ان پر حق رکھتے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نائب بھی آپ کی طرح ہوں گے۔

مطلب تعظيم أولي الأمر واجب

(قوله: وذلك أن تقديم الولاة واجب) لأن في التقديم عليهم ازدراء بهم، وتعظيم أولي الأمر واجب، كذا في الفتح. وصرح في الولوالجية والإيضاح وغيرهما بوجوب تقديم السلطان، وعلله في المنبع وغيره بأنه نائب النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم فيكون هو أيضا كذلك إسماعيل. (٢٨٧-٥)

مطلب في كراهة صلاة الجنازة في المسجد

مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ ہونے کا بیان۔

تنویر مع الدر میں ایک مسئلہ مذکور ہے کہ ایسی مسجد میں صلاۃِ جنازہ پڑھنا جس میں نماز پنجگانہ ہوتی ہو، مکروہ تحریمی ہے۔ اور ایک قول مکروہ تنزیہی کا ہے۔

اس کی پہلی شکل یہ ہے کہ: صرف میت مسجد میں ہو یا قوم بھی ساتھ ہو۔ اور دوسری شکل یہ ہے کہ میت اکیلی مسجد سے باہر (آگے کی جانب) ہو یا کچھ لوگ بھی باہر ہوں (اور بقیہ لوگ مسجد میں ہوں) اس دوسری شکل میں اختلاف ہے اور مختار مذہب مطلقاً کراہت کا ہے کیوں کہ مسجد فرض نماز اور اس کے توابع جیسے نفل نماز، ذکر اور تدریس کے لئے بنائی گئی ہے اور یہی بات ابوداؤد شریف کی حدیث کے اطلاق کے موافق ہے کہ جس نے مسجد میں میت پر صلاۃ جنازہ پڑھی تو اس کی کوئی نماز نہیں۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ اسی مسئلہ کا حکم واضح کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ علامہ حصکفیؒ کے قول: **قیل تنزیها** پر فرماتے ہیں کہ محقق ابن ہمام نے اسی قول (مکروہ تنزیہی) کو راجح قرار دیا ہے اور طویل بحث ذکر کی ہے اور ان کے شاگرد علامہ ابن امیر حاج نے اس قول میں ان کی موافقت کی ہے، اور ان کے دوسرے شاگرد حافظ زینی قاسم نے مؤطا میں مذکور امام محمدؒ کے قول (**لايصلى على جنازة في مسجد**) کے مطلق ہونے سے استدلال کر کے اپنے فتاوی میں خاص رسالہ کے ذریعہ ان کی مخالفت کی ہے اور پہلے قول (کراہت تحریمی) کو راجح قرار دیا ہے۔ اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ صلاۃ جنازہ کی ممانعت اور کراہت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام طحاویؒ نے طویل بحث کرتے ہوئے ثابت کیا کہ صلاۃ جنازہ کا مسجد میں ادا کرنا جائز تھا، پھر منسوخ ہو گیا اور البحر میں اس قول کی پیروی کی ہے اور سیّدی عبد الغنی نے بھی اپنے رسالہ میں اس قول کی تائید کی ہے جس کا نام 'نزهة الواجد فی حکم الصلاۃ علی الجنائز فی المساجد' ہے۔

علامہ تمرتاشیؒ کے قول (**فی مسجد جماعۃ**) پر علامہ شامیؒ قہستانی کے حوالہ سے ذکر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد جامع مسجد اور محلہ کی مسجد ہے اور عام راستہ اور لوگوں کی زمین میں بھی نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے، جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں مضمرات کے حوالہ سے مروی ہے اور جس طرح میت پر مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے، مسجد میں میت کو رکھنا بھی مکروہ ہے جیسا کہ شیخ قاسم نے اسے نقل کیا ہے۔

پہلی صورت کا حکم ہے کہ جب میت مسجد میں ہوتو نماز مکروہِ تحریمی ہوگی، چاہے میت اور پوری قوم مسجد میں ہو یا میت کے ساتھ بعض لوگ مسجد میں ہوں اور بقیہ باہر ہو یا میت تنہا مسجد میں ہو اور سب لوگ باہر ہوں۔

دوسری صورت کا حکم: دوسری صورت میت (مسجد کے آگے کے حصے میں) باہر ہوں اور سب لوگ مسجد میں ہوں یا بعض لوگ میت کے ساتھ باہر اور بقیہ مسجد میں ہوں تو یہ بھی مکروہ ہے اور علامہ حصکفیؒ نے اختلاف کا حوالہ دے کر مطلقاً کراہت کو مختار قرار دیا ہے، اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تمام متقدم صورتوں میں جیسا کہ فتح میں خلاصہ کے حوالہ سے مروی ہے اور مختارات النوازل میں ہے کہ خواہ میت مسجد میں ہو یا مسجد سے باہر ہو صلاۃ جنازہ مکروہ ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ایک روایت میں ہے کہ جب میت مسجد سے باہر ہوتو مکروہ نہیں ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے ان تمام صورتوں میں علی الاطلاق کراہتِ تحریمی کی علت یہ بیان کی ہے کہ مسجد فرض نماز، اس کے تابع نفل نمازوں اور ذکر و تدریس وغیرہ کے لئے ہوتی ہے اور ابوداؤد میں مذکور حدیث کے اطلاق سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ علی الاطلاق مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ ہو۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے مسجد میں صلاۃ جنازہ پڑھنے کے مکروہ ہونے کی دوسری علت بھی بیان فرمائی ہے کہ میت کو مسجد میں لانے میں مسجد کے ملوث ہونے کا خوف ہے، اس دلیل کے اعتبار سے جب میت تنہا مسجد کے باہر ہو یا بعض قوم کے ساتھ باہر ہو اور مسجد کے ملوث ہونے کا خوف نہ ہو تو مسجد میں صلاۃ جنازہ مکروہ نہ ہوگی، شرح منیہ میں ہے کہ المبسوط اور المحیط کا میلان اسی طرف ہے اور اسی پر عمل ہے اور یہی مختار قول ہے۔

علامہ شامیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے اسی لیے اس قول کی تائید میں فرماتے ہیں کہ غایۃ البیان اور العنایہ میں مذکور ہے کہ اس صورت میں (جب کہ میت مسجد سے باہر ہو) صلاۃ جنازہ پڑھنا بالاتفاق مکروہ نہیں ہے، لیکن صاحبِ بحر نے اتفاق کی تردید فرمائی ہے اور صاحب نہر نے یہ تطبیق بیان کی ہے کہ جو آدمی مسجد سے باہر ہے اس کے حق میں صلاۃ جنازہ کے مکروہ نہ ہونے پر اتفاق ہے، اور جو قول مکروہ ہونے کا گذرا ہے وہ اس شخص کے حق میں ہے جو مسجد میں داخل ہو۔

آگے علامہ اس مسئلہ کی دونوں علتوں، الفاظ حدیث وغیرہ سے کیا ثابت ہوتا ہے، وہ تحقیقی انداز میں پیش فرماتے ہیں:

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ علت (مسجد فرض نماز اور اس کے توابع جیسے نفل نماز اور ذکر و تدریس کے لئے بنائی گئی ہے) واضح نہیں ہے، کیوں کہ میت پر صلاۃ جنازہ پڑھنا بھی تو آخر دعاء اور ذکر ہے اور یہ دونوں امور ایسے ہیں جن کے لئے مسجد بنائی گئی ہے، ورنہ مسجد میں تمام قسم کی دعاء سے منع کرنا لازم آئے گا جیسے بارش کے لئے دعا اور گرہن کے لئے دعاء؛ حالاں کہ اس کے متعلق

تو روایات بھی وارد ہیں، مثلاً امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے: ایک آدمی نے گم شدہ چیز کا مسجد میں اعلان کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ کرے وہ چیز نہ ملے، بلا شبہ مساجد اسی لئے بنائی گئی ہے جس کے لئے بنائی گئی ہے۔ **فليتأمل**

علامہ حصکفیؒ نے مسجد میں صلاۃ جنازہ پڑھنے کے متعلق مطلقاً کراہت پر ابوداؤد کی حدیث سے استدلال فرمایا ہے، اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال بھی محل نظر ہے اس لئے کہ حدیث میں مذکور **(في المسجد)** کے الفاظ صلّی کا یا میت کا یا ان دونوں کا ظرف بننے کا احتمال رکھتا ہے، صلّی کا ظرف ہونے کی صورت میں کراہت مصلی کے مسجد میں ہونے پر ہوگی، پس میت مسجد میں ہو اور نمازِ جنازہ باہر ہو تو صلاۃ جنازہ مکروہ نہ ہوگی۔ اور **(في المسجد)** میت کا ظرف ہو تو کراہت میت کے مسجد میں ہونے سے متعلق ہوگی، پس میت مسجد سے باہر ہو اور نمازِ جنازہ مسجد میں ہو تو صلاۃ جنازہ مکروہ نہ ہوگی اور **(في المسجد)** کے الفاظ صلّی اور میّت دونوں کا ظرف بننے کی صورت میں کراہت اسی صورت میں ہوگی جب کہ مصلی اور میت دونوں مسجد میں ہوں، پس مذکورہ دونوں صورتوں (میت مسجد میں ہو اور مصلی بھی مسجد میں ہو) میں سے ایک مفقود ہوگی تو صلاۃ جنازہ مکروہ نہ ہوگی، خلاصہ یہ ہوا کہ بہر صورت یہ حدیث مطلقاً کراہت کے قول مختار کے مخالف ہے اور اس حدیث سے مطلقاً کراہت پر استدلال درست نہیں۔

صاحب بحر نے اس اعتراض کا جواب دے کر حدیث سے استدلال کو اس طرح درست قرار دیا ہے کہ مذکورہ احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کی تعیین دلیل سے نہیں ہو سکی تو علماء کرام نے مذکورہ احتمال میں سے کسی بھی احتمال کے پیش نظر

کراہت کا حکم ثابت مانا ہے اور اس طرح اس حدیث سے مطلقاً تمام صورتوں میں کراہت کا حکم ثابت ہوگا۔

علامہ شامیؒ آگے خود ایک اشکال اور اس کا جواب تحریر فرماتے ہیں: اشکال یہ ہے کہ اگر کراہت کی دلیل یہی حدیث ہے تو مطلقاً مکروہ ہونے کا استدلال بغیر دلیل کے لازم آتا ہے، اس لئے کہ جب اس حدیث میں اتنے سارے احتمالات پیدا ہوگئے تو اب یہ حدیث قابل استدلال نہ رہی **(إذاجاء الإحتمال بطل الإستدلال)**۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لغت اور عرف میں اس جیسے قول **(ضربت زیدافی الدار)** کا مطلب ہوتا ہے کہ ظرف فعل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو یہاں پر حدیث **(من صلی علی میت فی المسجد)** میں **فی المسجد** کا ظرف فعل صلّی سے متعلق ہوگا، رہا یہ امر کہ ظرف کا فعل سے متعلق ہونا فاعل یا مفعول یا دونوں کا بھی اس مکان میں ہونے کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ کوئی ضروری اور لازم نہیں، پس دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک بھی مسجد میں ہوگا تو اس صورت کو 'صلی فی المسجد' کہنا درست ہوگا۔

البتہ آگے علامہ شامیؒ 'تلخیص الکبیر' اور اس کی شرح کے حوالہ سے ایسے جملوں میں ظرف کو فعل سے متعلق کرنے کے بعد فاعل یا مفعول کا ظرف میں ہونے نہ ہونے کے بارے میں ایک قاعدہ بیان فرماتے ہیں اور اس قاعدہ کے ذریعہ اس حدیث کا مطلب متعین کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔

چنانچہ تلخیص الجامع الکبیر اور اس کی شرح کے باب الحنث فی الشتم میں ہے کہ فعل کا کبھی مفعول میں اثر نہیں ہوتا ہے، جیسے علم و ذکر۔ اور کبھی فعل کا مفعول میں اثر

ہوتا ہے جیسے ضرب وقتل، مثال کے طور پر کوئی کہے: **إن شتمت زیدا في المسجد فكذا** اگر میں زید کو مسجد میں گالی دوں تو ایسا، تو یہ قسم شاتم کے اس جگہ (مسجد) میں ہونے کی صورت متحقق ہوگی اور قسم کھانے والا حانث ہوجائے گا، خواہ مشتوم مسجد میں ہو یا نہ ہو؛ کیوں کہ شتم کا معنی مشتوم کا برائی کے ساتھ ذکر کرنا ہے اور فعلِ ذکر ذاکر (فاعل) کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس کا مذکور (مفعول) میں کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، اسی لئے شتم میت اور غائب دونوں کے حق میں بھی متحقق ہوتا ہے، پس فاعل کے مکان کا اعتبار کیا جائے گا۔ جبکہ قتل اور ضرب اور اس جیسے دیگر افعال کا تعلق کسی مکان کے حوالہ سے ہو تو مفعول بہ کا اس جگہ میں ہونا ضروری ہے، خواہ فاعل اس میں ہو یا نہ ہو؛ کیوں کہ یہ ایسے افعال ہیں جن کے کچھ آثار ہیں جو محل کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور مفعول بہ جو محل ہے اس کا اس مکان میں پایا جانا شرط ہے نہ کہ فاعل کا۔ مثلاً وہ آدمی جس نے بکری کو مسجد میں ذبح کیا اور وہ مسجد سے باہر ہو تو بھی اس کو مسجد میں ذابح (ذبح کرنے والا) کہا جائے گا، برخلاف اس کی برعکس صورت یعنی بکری کو مسجد سے باہر ذبح کیا اور ذابح مسجد کے اندر ہے تو اس کو مسجد میں ذبح کرنے والا نہیں کہا جائے گا؛ کیوں کہ مفعول کا اس جگہ میں ہونا شرط ہے۔ چنانچہ اسی اعتبار سے حرم کی حدود میں شکار کی طرف تیر پھینکنے والے کو حرم میں شکار کو قتل کرنے والا کہا جاتا ہے اگرچہ رامی (تیر پھینکنے والا) حل میں ہو۔

اب آگے علامہ شامیؒ سابقہ حدیث کو مذکورہ قاعدہ کی روشنی میں بیان کر رہے ہیں کہ اس قاعدہ کے مطابق حدیث مذکور پر نظر کریں تو میت پر نماز پڑھنا ایسا فعل ہے جس کا مفعول میں کوئی اثر نہیں ہے اور وہ مصلّی (فاعل) کے ساتھ قائم ہے

پس حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا فرمان (**من صلّی علی میت فی مسجد**) تقاضہ کرتا ہے کہ مصلی مسجد میں ہو، خواہ میت مسجد میں ہو یا نہ ہو؛ پس منطوق الحدیث سے اخذ کرتے ہوئے یہ صورت تو مکروہ ہوگی اور علامہ قاسمؒ نے اپنے رسالہ میں ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے جب اپنے صحابہؓ کو نجاشی کی موت کی خبر دی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم باہر تشریف لائے اور عیدگاہ میں صلاۃ جنازہ پڑھی، یہ روایت نقل کرنے کے بعد علامہ قاسم تحریر فرماتے ہیں کہ اگر نماز جنازہ مسجد میں جائز ہوتی تو باہر (عیدگاہ) میں جانے کی کوئی ضرورت نہ تھی، کیوں کہ میت مسجد میں تھی ہی نہیں۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی دوسری صورت یعنی میت مسجد میں ہو اور مصلی مسجد سے باہر ہو تو اس کے متعلق حدیثِ مذکور میں کوئی صراحت نہیں اور ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف نصوص میں معتبر نہ ہونے کے سبب الفاظِ حدیث کے مفہومِ مخالف سے عدمِ کراہت پر استدلال درست نہیں، ہاں! اس حدیث سے دلالۃ النص کے طور پر اس صورت کے بھی مکروہ ہونے پر استدلال کیا جاسکتا ہے اور وہ اس طرح کہ میت کے مسجد میں نہ ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز مکروہ ہے، حالاں کہ نماز ذکر و دعا کا نام ہے تو پھر میت کو مسجد میں داخل کرنا بدرجہ اولی مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ عبث اور بیکار فعل ہے اور جب مصلی حضرات مسجد سے باہر ہیں تو میت کو مسجد سے باہر رکھنے میں کوئی مانع نہ ہوگا اور اگر کراہت کی علت تلویثِ مسجد کے خوف کو مانا جائے تو اس کا بھی تقاضہ ہے کہ یہ صورت مکروہ ہو۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہماری اس تقریر سے واضح ہوا کہ

حدیثِ مذکور سے متن میں مذکور مطلقاً کراہت کے قول کی تائید ہوتی ہے اور یہی قول ظاہر الروایۃ ہے۔ **فاغتنم هذا التحرير الفريد، فإنه مما فتح به المولى على أضعف خلقه، والحمد لله على ذلك۔**

(وكرهت تحريما) وقيل (تنزيها في مسجد جماعة هو) أي الميت (فيه) وحده أو مع القوم. (واختلف في الخارجة) عن المسجد وحده أو مع بعض القوم (والمختار الكراهة) مطلقا بناء على أن المسجد إنما بني للمكتوبة، وتوابعها كنافلة وذكر وتدريس علم، وهو الموافق لإطلاق حديث أبي داود: من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له.

مطلب في كراهة صلاة الجنازة في المسجد

(قوله: وقيل تنزيها) رجحه المحقق ابن الهمام وأطال؛ ووافقه تلميذه العلامة ابن أمير حاج، وخالفه تلميذه الثاني الحافظ الزيني قاسم في فتاواه برسالة خاصة، فرجح القول الأول لإطلاق المنع في قول محمد في موطئه: لا يصلى على جنازة في مسجد. وقال الإمام الطحاوي: النهي عنها وكراهيتها قول أبي حنيفة ومحمد، وهو قول أبي يوسف أيضا وأطال، وحقق أن الجواز كان ثم نسخ وتبعه في البحر، وانتصر له أيضا سيدي عبد الغني في رسالة سماها نزهة الواجد في حكم الصلاة على الجنائز في المساجد (قوله: في مسجد جماعة) أي المسجد الجامع، ومسجد المحلة قهستاني. وتكره أيضا في الشارع وأرض الناس كما في الفتاوى الهندية عن المضمرات، وكما تكره الصلاة عليها في المسجد يكره إدخالها فيه كما نقله الشيخ قاسم (قوله: أو مع القوم) أي كلا أو بعضا بناء على أن أل في القوم جنسية. اهـ ح (قوله مطلقا) أي في جميع الصور المتقدمة كما في الفتح عن الخلاصة. وفي مختارات النوازل سواء كان الميت فيه أو خارجه هو ظاهر الرواية. وفي رواية لا يكره إذا كان الميت خارج المسجد (قوله بناء على أن المسجد إلخ) أما إذا عللنا بخوف تلويث المسجد فلا يكره إذا كان الميت خارج المسجد وحده أو مع بعض القوم اهـ ح. قال في شرح المنية:

وإليه مال في المبسوط والمحيط، وعليه العمل، وهو المختار. اهـ.

قلت: بل ذكر في غاية البيان والعناية أنه لا كراهة فيها بالاتفاق، لكن رده في البحر. وأجاب في النهر بحمل الاتفاق على عدم الكراهة في حق من كان خارج المسجد وما مر في حق من كان داخله.

ثم اعلم أن التعليل الأول فيه خفاء، إذ لا شك أن الصلاة على الميت دعاء وذكر وهما مما بني له المسجد وإلا لزم المنع عن الدعاء فيه لنحو الاستسقاء والكسوف مع أن الوارد في ذلك ما رواه مسلم: أن رجلا نشد في المسجد ضالة فقال - صلى الله عليه وسلم -: لا وجدت، إنما بنيت المساجد لما بنيت له. فليتأمل (قوله وهو الموافق إلخ) كذا في الفتح، لكن فيه نظر لأن قوله في المسجد يحتمل أن يكون ظرفا للصلى أو لميت أو لهما، فعلى الأول لا يكره كون الميت فيه والصلاة خارجه، وعلى الثاني لا يكره العكس، وعلى الثالث لا يكره إذا فقد أحدهما، وعلى كل فهو مخالف للمختار من إطلاق الكراهة. وأجاب في البحر بأنه لما لم يقم دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود أحدها أيا كان. اهـ.

أقول: يلزم عليه إثبات الكراهة بلا دليل لأنه إذا طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال، ولكن لا يخفى أن المتبادر لغة وعرفا من نحو قولك ضربت زيدا في الدار تعلق الظرف بالفعل، وأما أنه هل يقتضي كون كل من الفاعل والمفعول به أو أحدهما بعينه في المكان فغير لازم.

مطلب مهم

إذا قال: إن شتمت فلانا في المسجد يتوقف على كون الشاتم فيه، وفي إن قتلته بالعكس نعم ذكر ضابطا لذلك في تلخيص الجامع الكبير وشرحه في باب الحنث في الشتم، وهو أن الفعل قد لا يكون له أثر في المفعول كالعلم والذكر، وقد يكون كالضرب والقتل، فإذا قال: إن شتمت زيدا في المسجد مثلا فإنما يتحقق بكون الشاتم في ذلك المكان سواء كان المشتوم فيه أيضا أو لا لأن الشتم هو ذكر المشتوم بسوء والذاكر يقوم بالذاكر ولا أثر له في المذكور لأنه يتحقق شتما في حق الميت والغائب

فيعتبر مكان الفاعل. وأما القتل والضرب ونحوهما في مكان فيتحقق بكون المفعول به فيه سواء كان الفاعل فيه أيضا أم لا لأن هذه الأفعال لها آثار تقوم بالمحل، فيشترط وجود المفعول به وهو المحل في ذلك المكان دون الفاعل لأن من ذبح شاة هي في المسجد وهو خارجه يسمى ذابحا في المسجد بخلاف عكسه؛ ألا ترى أن الرامي إلى صيد في الحرم يكون قاتلا للصيد في الحرم وإن كان حال الرمي في الحل اهـ ملخصا، وتمام تحقيقه هناك فراجعه. إذا علمت ذلك فلا يخفى أن الصلاة على الميت فعل لا أثر له في المفعول، وإنما يقوم بالمصلي، فقوله من صلى على ميت في مسجد يقتضي كون المصلي في المسجد سواء كان الميت فيه أو لا، فيكره ذلك أخذا من منطوق الحديث، ويؤيده ما ذكره العلامة قاسم في رسالته من أنه روي :أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما نعى النجاشي إلى أصحابه خرج فصلى عليه في المصلى. قال: ولو جازت في المسجد لم يكن للخروج معنى اهـ مع أن الميت كان خارج المسجد.

وبقي ما إذا كان المصلي خارجه والميت فيه، وليس في الحديث دلالة على عدم كراهته لأن المفهوم عندنا غير معتبر في غير ذلك، بل قد يستدل على الكراهة بدلالة النص، لأنه إذا كرهت الصلاة عليه في المسجد وإن لم يكن هو فيه مع أن الصلاة ذكر ودعاء يكره إدخاله فيه بالأولى لأنه عبث محض ولا سيما على كون علة كراهة الصلاة خشيت تلويث المسجد. وبهذا التقرير ظهر أن الحديث مؤيد للقول المختار من إطلاق الكراهة الذي هو ظاهر الرواية كما قدمناه، فاغتنم هذا التحرير الفريد فإنه مما فتح به المولى على أضعف خلقه، والحمد لله على ذلك.(۵-۳۰۲،۳۰۷)

مطلب في حمل الميت

جنازہ اٹھانے کا طریقہ

علامہ حصکفیؒ میت کو اٹھانے کا طریقہ بیان فرمارہے ہیں: جنازہ اٹھانے کا

مستحب طریقہ یہ ہے کہ جنازہ کی اگلی جانب کا داہنا حصہ (دستہ) اپنے داہنے کندھے پر رکھ کر کم از کم دس قدم چلے۔

(مقدمها) دال کے کسرہ اور فتحہ دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، اسی طرح لفظِ موَخر ہے۔

اس کے بعد میت کے داہنی طرف کا پچھلا حصہ اپنے داہنے کندھے پر رکھ کر کم از کم دس قدم چلے، اس کے بعد میت کے بائیں طرف کا اگلا حصہ اپنے بائیں کندھے پر رکھ کر پھر اسی طرف کا پچھلا حصہ اپنے بائیں کندھے پر رکھ کر کم از کم دس قدم چلے تاکہ چاروں کناروں کو ملا کر چالیس قدم ہو جائے۔

حدیث مبارکہ میں کم از کم چالیس قدم تک کندھا دینے کی بڑی فضیلت آئی ہے :من حمل جنازة أربعين خطوة كفّرت عنه اربعين كبيرة. جس کسی نے چالیس قدم جنازہ اٹھایا تو یہ اس کے چالیس بڑے گناہوں کو مٹا دے گا، اور صحیح حدیث میں یہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذؓ کا جنازہ اٹھایا تھا، اور ہمارے نزدیک چارپائی کے درمیان سے اٹھانا مکروہ ہے بلکہ ہر آدمی چارپائی کے چاروں کونے ہاتھ پر اٹھا کر اٹھائے گا، گردن پر سامان اٹھانے کی طرح نہ اٹھائے، اسی وجہ سے جنازہ کو پشت اور جانور پر اٹھانا مکروہ ہے، اس مطلب میں علامہ شامیؒ اس طریقے کے متعلق بعض امور کی وضاحت فرماتے ہیں۔

(ا) مناسب یہ تھا کہ جنازہ اٹھانے کی کیفیت کو صلاۃِ جنازہ سے پہلے ذکر کرتے جیسا کہ بدائع میں کیا ہے؛ کیوں کہ عموماً جنازہ اٹھانا صلاۃ جنازہ سے پہلے ہوتا ہے۔

(۲) اس طریقے کے مستحب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جنازہ اٹھانے میں دائیں اور اگلے حصہ کو بائیں اور پچھلے حصہ پر ترجیح ہے۔

(۳) (بکسر الدال وتفتح) اس میں اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کسرہ زیادہ فصیح ہے جیسا کہ بحر میں 'الغایۃ' کے حوالہ سے مروی ہے، لیکن دال پر کسرہ تخفیف کے ساتھ ہے اور فتحہ تشدید کے ساتھ ہے جیسا کہ قاموس میں ہے: **تقال :مقدم الرحل کمُحسِن و مُعَظّم**) یعنی 'مقدم' کے دووزن ہیں۔

(۴) (**قوله :لحديث من حمل إلى الخ**) کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کو (**ثم مقدمها ثم مؤخرها**) کے بعد ذکر کرتے تو یہ زیادہ بہتر ہوتا۔

(۵) مذکورہ حدیث کو زیلعی نے ذکر کیا ہے اور 'بحر' میں 'بدائع' سے نقل کیا ہے۔

(٦) چالیس قدم کے متعلق شرح منیہ میں مذکور ہے کہ حدیث مذکور سے ثابت ہوتا ہے کہ میت (جنازہ) کو ہر جانب سے چالیس قدم اٹھانا مستحب ہے۔

جنازہ اٹھانے کی فضیلت:

(۷) علامہ حصکفیؒ کی عبارت **كفرت عنه أربعين كبيرة** کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ '**کفرت**' معروف کا صیغہ ہے اور اس کا فاعل ضمیر ہے جو 'جنازۃ' کی طرف راجع ہے اور مضاف مقدر ہے یعنی '**حملها**'۔

(۸) اس حدیث مبارکہ میں کبیرہ گناہ کے معاف ہونے کا ذکر ہے، اس کے متعلق علامہ شامیؒ نے دو باتیں بیان فرمائی ہیں: (۱) کبیرہ کا اطلاق کبھی صغیرہ پر کیا جاتا ہے کیوں کہ ہر گناہ مافوق کو دیکھتے ہوئے صغیرہ ہے اور ماتحت کو دیکھتے ہوئے

کبیرہ ہے۔ (۲) کبیرہ سے مراد حقیقی کبیرہ ہے اور فقہاء کا یہ قاعدہ کہ کبائر توبہ یا محض فضل واحسان یا حج مبرور سے ہی معاف ہوتے ہیں، یہ اس صورت پر محمول ہے جن کے متعلق کوئی نص وارد نہیں ہوئی اور حملِ جنازہ کے متعلق نص وارد ہے کہ اس سے کبیرہ بھی معاف ہوتے ہیں۔ اور اس کی پوری تفصیل عنقریب کتاب الحج میں آئے گی۔ اِن شاء اللہ تعالیٰ۔

جنازہ اٹھانے کا طریقہ:

(۹) مجموعی طور پر حملِ جنازہ کے وقت کیفیت یہ ہوگی کہ اٹھانے والے کے داہنے کندھے کی جانب میت کی داہنی جانب ہوگی اور چارپائی کی بائیں جانب ہوگی اور اٹھانے والے کے بائیں حصہ کی جانب میت کا بایاں حصہ اور جنازہ کا داہنا حصہ ہوگا۔

(۱۰) علامہ شامیؒ بحر کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ جنازہ کو چاروں جانب سے اٹھانا سنت ہے اور بعض سلف سے جنازہ کو سرہانے اور پائنتی کی جانب سے اٹھانا جو منقول ہے، اگر یہ ثابت ہے تو وہ کسی عارضہ کی وجہ سے تھا جیسے مکان کی تنگی، لوگوں کی کثرت یا اٹھانے والوں کی قلت جیسا کہ فتح القدیر میں پوری تفصیل ہے۔

علامہ حصکفیؒ کے الفاظ: **بالید** پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جنازہ کو پہلے ہاتھوں سے پکڑے پھر کندھے پر رکھے اور علامہ حصکفیؒ کا قول: **لاعلی العنق** یعنی ابتداءً گردن پر نہ رکھے جیسا کہ ہمارے شیخ سعید حلبیؒ نے بیان کیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ الحلبہ' کے حوالہ سے ذکر فرماتے ہیں کہ ہاتھوں سے پکڑ کر

چارپائی کو اٹھائے، گردن پر رکھ کر بوجھ اٹھانے والوں کی طرح سیدھے کندھے پر نہ رکھے۔

(وإذا حمل الجنازة وضع) ندبا (مقدمها) بكسر الدال وتفتح وكذا المؤخر (على يمينه) عشر خطوات لحديث «من حمل جنازة أربعين خطوة كفرت عنه أربعين كبيرة» (ثم) وضع (مؤخرها) على يمينه كذلك، ثم مقدمها على يساره ثم مؤخرها كذلك، فيقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها؛ وصح: أنه - عليه الصلاة والسلام - حمل جنازة سعد بن معاذ. ويكره عندنا حمله بين عمودي السرير بل يرفع كل رجل قائمة باليد لا على العنق كالأمتعة، ولذا كره حمله على ظهر ودابة.

مطلب في حمل الميت

(قوله وإذا حمل الجنازة) شروع في بيان كيفية حملها، وكان ينبغي تقديمه على الصلاة كما فعل في البدائع لتقدمه عليها غالبا (قوله ندبا) لأن فيه إيثارا لليمين والمقدم على اليسار والمؤخر (قوله: بكسر الدال وتفتح) أشار إلى أن الكسر أفصح كما في البحر عن الغاية، لكن الكسر مع التخفيف والفتح مع التشديد كما في القاموس، حيث قال مقدم الرجل كمحسن ومعظم (قوله لحديث من حمل إلخ) الأولى تأخيره عن قوله ثم مقدمها ثم مؤخرها ط والحديث المذكور ذكره الزيلعي ونقله في البحر عن البدائع.

وفي شرح المنية: ويستحب أن يحملها من كل جانب أربعين خطوة للحديث المذكور رواه أبو بكر النجار (قوله كفرت عنه أربعين كبيرة) ببناء كفرت للفاعل، وضميره للجنازة على تقدير مضاف: أي حملها، والكبيرة قد تطلق على الصغيرة لأن كل ذنب صغير بالنظر لما فوقه، كبير بالنسبة لما تحته، أو المراد بالكبيرة حقيقتها، وقولهم: إن الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة أو بمحض الفضل أو بالحج المبرور محمول على ما لم يرد النص فيه ط وسيأتي تمام ذلك في كتاب الحج إن شاء الله - تعالى (قوله كذلك) أي عشر خطوات، وهي معنى كذلك الثانية، ويمين الحامل يمين الميت، ويسار

الجنازة، ويساره يساره ويمين الجنازة قهستاني ط (قوله ويكره عندنا إلخ) لأن السنة التربيع بحر، وما نقل عن بعض السلف من الحمل بين العمودين إن ثبت فلعارض كضيق المكان أو كثرة الناس أو قلة الحاملين كما بسطه في فتح القدير (قوله قائمة) أي من قوائم السرير الأربع (قوله باليد) أي ثم يضع على العنق، وقوله: لا على العنق: أي ابتداء كما أفاده شيخنا. اهـ ح. وفي الحلبة أو يرفعونه أخذا باليد لا وضعا على العنق كما تحمل الأثقال، ذكره الفقيه أبو الليث في شرح الجامع الصغير اهـ والمراد بالعنق الكتف كما قال ط (قال ولذا إلخ) علة لما استفيد من أن حمله كالأمتعة مكروه ط. (۵-۳۲۴، ۳۲۷)

مطلب في دفن الميت

میت کی تدفین کا طریقہ:

اس مطلب میں تدفین کے مختلف طریقوں کے جواز وعدم جواز کی تفصیل علامہ شامیؒ نے بیان فرمائی ہے۔

دفن کا پہلا حکم یہ ہے کہ دفن کرنا ممکن ہو تو بالاجماع فرض کفایہ ہے، جیسا کہ حلبہ میں لکھا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حلبہ میں امکان کی قید اس لئے ہے کہ اگر میت کو دفن کرنا ممکن نہ ہو جیسے میت کشتی میں مر جائے تو دفن ضروری نہ ہوگا اور اس کے متعلق آگے آئے گا کہ سمندر کے اس مقام سے اگر دارالحرب قریب ہو تو میت کے ساتھ کوئی وزنی چیز باندھی جائے تاکہ وہ پانی میں ڈوب جائے اور اگر دارالحرب قریب نہ ہو تو میت کو لکڑی کے دو تختوں کے درمیان باندھا جائے تاکہ سمندر اسے باہر پھینک دے اور لوگ میت کو دفن کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو روئے زمین پر رکھ کر اس پر عمارت بنا دینا کفایت نہیں کرے گا جیسا کہ شوافع کی کتابوں

میں اس کی تصریح ہے، اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں اپنے ائمہ سے کوئی صریح قول میری نظر سے نہیں گزرا۔

دوسرا حکم قبرہ کی ضمیر کو مفرد ذکر کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ دو آدمیوں کو ضرورت کے بغیر ایک قبر میں دفن نہیں کرسکتے ہیں جب تک پہلا مٹی نہ ہوجائے اور اگر ضرورت ہو تو دونوں کے درمیان مٹی یا کچی اینٹیں رکھی جائے تا کہ دو قبروں کی طرح ہوجائیں اور ایک قبر میں دو میت کو دفن کرنا ابتداءً بھی درست نہیں اور بعد میں بھی درست نہیں۔

آگے علامہ شامیؒ دوسری دفعہ دوسری میت کو دفن کرنے کے لئے پہلی قبر کو کھودنے کے جواز کی دو صورتیں فتح کے حوالہ سے ذکر فرماتے ہیں: (۱) جب کہ پہلی میت بوسیدہ ہوجائے اور ہڈیاں بھی باقی نہ رہے۔ (۲) میت کو دفن کرنے کے لئے کوئی جگہ نہ ملے اور پہلے میت کی ہڈیاں دوسرے میت کے ساتھ قبر میں رکھ دی جائے اور درمیان میں مٹی کی آر بنادی جائے۔

تیسرا حکم: 'فساقی' میں میت کو دفن نہ کیا جائے۔

اور فساقی زمین کے اندر بنائی گئی کمرہ نما جگہ کو کہتے ہیں، جو انسان کے قیام کے بقدر اونچی اور خالی ہوتی ہے۔ اور اس میں دفن کرنے کی کراہت چند وجوہ سے ہے: لحد کا نہ ہونا، ایک ہی قبر (فساقی) میں متعدد لوگوں کو دفن کرنا، یعنی اندر رکھ دینا۔ مردوں اور عورتوں کو کسی آڑ کے بغیر دفن کرنا یعنی اندر رکھ دینا۔ ان کمروں کا پختہ ہونا اور زمین کے اوپر اس کمرے پر عمارت گنبد وغیرہ ہونا۔

اور حلبہ میں ہے کہ اگر کسی قبر یا فساقی میں دفن کی ہوئی میت بوسیدہ نہ ہوئی

ہوتو اس میں نئی میت دفن کرنا زیادہ مکروہ ہوگا اور جاہل قبر کھودنے والے بسا اوقات مدفون میت کے بوسیدہ ہونے سے پہلے ہی اس قبر کو کھول کر اس میں کسی اجنبی میت کو دفن کردیتے ہیں اس کا منکر ہونا ظاہر ہے۔

دو میت کو ایک قبر میں جمع کرنے کے غیر معتبر اعذار:

(۱) آدمی کو اس کے قریبی یا عزیز کے ساتھ دفن کرنے کا مقصد معتبر نہیں۔

(۲) دوسرے قبرستان میں جگہ ہوتے ہوئے اس قبرستان کی تنگی کا عذر بھی معتبر نہیں، چاہے اس قبرستان میں دفن ہونا متبرک سمجھا جاتا ہو۔

اور جب ان مقاصد سے ایک ساتھ دو میت دفن کرنا ابتداء منع ہے تو پھر ایسے کسی مقصد سے پہلی قبر کھودنا، دوسری میت اس میں داخل کرنا اور وہ بھی اس حال میں کہ ابھی پہلی میت بوسیدہ بھی نہ ہوئی ہو بدرجہ اولی مباح نہ ہوگا؛ بلکہ مکروہ ہوگا اور اس میں میتِ اول کی توہین، اس کے اجزاءِ جسم کی تفریق وغیرہ کی قباحت اس پر مستزاد ہے، پس اس سے بچنا چاہئے۔

قبر بوسیدہ ہونے کے بعد اس میں دوسری تدفین:

علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر میت بوسیدہ ہوجائے تو دوسرے کو اس میں دفن کرنا اور کھیتی کاشت کرنا اور اس پر عمارت تعمیر کرنا جائز ہے، جب کہ امداد الفتاح میں مذکور ہے کہ تاتارخانیہ میں اس کے مخالف حکم تحریر ہے: کہ جب میت قبر میں مٹی ہوجائے تو بھی دوسرے کو اس میں دفن کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ میت کی حرمت باقی ہے، اگرچہ وہ اس کی ہڈیوں کو ایک کونے میں جمع کرکے دوسرے کو اس میں دفن کرے۔اور اگر مقصود صالح پڑوسیوں سے تبرک ہو اور دوسری فارغ جگہ پائی

جارہی ہوتو یہ بھی (ایک قبر میں دوسرے کو دفن کرنا) مکروہ ہے۔

علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں جب میت قبر میں مٹی ہوجائے تو بھی دوسرے کو اس قبر میں دفن کرنا مکروہ ہو تو اس میں عظیم مشقت ہے، زیادہ بہتر یہ ہے کہ جواز کا دارومدار بوسیدگی پر ہو؛ کیوں کہ ہر میت کے لئے الگ الگ جگہ قبر تیار کرنا جس میں دوسرے کو دفن نہ کیا جائے -اگرچہ پہلی میت مٹی ہو چکی ہو-ممکن نہیں ہے، خصوصا بڑے شہروں میں، ورنہ تو سخت اور نرم ہر زمین میں قبریں ہی قبریں ہوجائیں گی، نیز پرانی قبروں کو کھودنے کے لئے یہ شرط لگانا کہ کوئی بھی ہڈی باقی نہ رہے، یہ بھی بہت مشکل امر ہے اگرچہ بعض لوگوں کی قبر میں یہ ممکن ہوسکتا ہے؛ مگر تمام قبروں میں ایسا ہونا دشوار ہے، اس شرط کو حکمِ عام کے طور پر بیان کرنا حکم کو دشوار کردے گا۔ فتأمل۔

تتمۃ

علامہ شامیؒ الاحکامؒ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ جب مشرکوں کی کوئی علامت باقی نہ رہے تو ان کے قبرستان میں مسلمانوں کو دفن کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ 'خزانۃ الفتاویٰ' میں ہے اور اگر ان کی ہڈیوں میں سے کچھ باقی ہو تو انہیں اکھیڑ دیا جائے اور آثار مٹا دیئے جائیں اور اس جگہ کو مسجد بنالیا جائے چنانچہ حدیثِ مبارکہ ہے کہ: **أن مسجد النبی ﷺ کان قبل مقبرۃ للمشرکین فنبشت.** مسجد نبوی ﷺ پہلے مشرکوں کا قبرستان تھا پس اسے اکھیڑ دیا گیا، **کذا فی الواقعات۔**

[مطلب في دفن الميت]

(قوله وحفر قبره إلخ) شروع في مسائل الدفن. وهو فرض كفاية إن أمكن إجماعا حلية. واحترز بالإمكان عما إذا لم يمكن كما لو مات في سفينة

كما يأتي. ومفاده أنه لا يجزئ دفنه على وجه الأرض ببناء عليه كما ذكره الشافعية، ولم أره لأئمتنا صريحا، وأشار بإفراد الضمير إلى ما تقدم من أنه لا يدفن اثنان في قبر إلا لضرورة، وهذا في الابتداء، وكذا بعده. قال في الفتح، ولا يحفر قبر لدفن آخر إلا إن بلي الأول فلم يبق له عظم إلا أن لا يوجد فتضم عظام الأول ويجعل بينهما حاجز من تراب. ويكره الدفن في الفساقي اهـ وهي كبيت معقود بالبناء يسع جماعة قياما لمخالفتها السنة إمداد. والكراهة فيها من وجوه: عدم اللحد، ودفن الجماعة في قبر واحد بلا ضرورة، واختلاط الرجال بالنساء بلا حاجز، وتجصيصها، والبناء عليها بحر. قال في الحلبة: وخصوصا إن كان فيها ميت لم يبل؛ وما يفعله جهلة الحفارين من نبش القبور التي لم تبل أربابها، وإدخال أجانب عليهم فهو من المنكر الظاهر، وليس من الضرورة المبيحة لجمع ميتين فأكثر ابتداء في قبر واحد قصد دفن الرجل مع قريبه أو ضيق المحل في تلك المقبرة مع وجود غيرها، وإن كانت مما يتبرك بالدفن فيها فضلا عن كون ذلك ونحوه مبيحا للنبش، وإدخال البعض على البعض قبل البلى مع ما فيه من هتك حرمة الميت الأول، وتفريق أجزائه، فالحذر من ذلك اهـ: وقال الزيلعي: ولو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه اهـ. قال في الإمداد: ويخالفه ما في التتارخانية إذا صار الميت ترابا في القبر يكره دفن غيره في قبره لأن الحرمة باقية، وإن جمعوا عظامه في ناحية ثم دفن غيره فيه تبركا بالجيران الصالحين، ويوجد موضع فارغ يكره ذلك. اهـ.

قلت: لكن في هذا مشقة عظيمة، فالأولى إناطة الجواز بالبلى إذ لا يمكن أن يعد لكل ميت قبر لا يدفن فيه غيره، وإن صار الأول ترابا لا سيما في الأمصار الكبيرة الجامعة، وإلا لزم أن تعم القبور السهل والوعر، على أن المنع من الحفر إلى أن يبقى عظم عسر جدا وإن أمكن ذلك لبعض الناس، لكن الكلام في جعله حكما عاما لكل أحد فتأمل.

[تتمة]

قال في الأحكام: لا بأس بأن يقبر المسلم في مقابر المشركين إذا لم

يبق من علاماتهم شيء كما في خزانة الفتاوى، وإن بقي من عظامهم شيء تنبش وترفع الآثار وتتخذ مسجدا، لما روي :أن مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - كان قبل مقبرة المشركين فنبشت. كذا في الواقعات. اهـ.(٣٣٦، ٣٣٤-٥)

مطلب في الثواب على المصيبة

مصیبت کا ثواب

جب بندہ کو کوئی مصیبت یا تکلیف پہنچتی ہے تو اس پر اس کو ثواب ملنا کس شرط سے مشروط ہے؟ اس کے متعلق علامہ شامیؒ اس مطلب میں بیان فرمارہے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذؓ کی ان کے بیٹے کے فوت ہونے پر تعزیت کی تو تعزیت کے وقت یہ دعا دی: **أعظم الله أجرك، وأحسن عزاءك، وغفر لميتك.** اللہ تعالیٰ تمہیں بڑے اجر سے نوازے، تمہارے صبر کو اچھا کرے اور تمہاری میت کو بخش دے۔ اس دعا میں اجر کی زیادتی کی بھی دعا کی گئی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مصیبت پر ثواب ہوگا، چنانچہ علامہ شامیؒ محقق ابن ہمامؒ کا قول نقل فرماتے ہیں کہ محقق ابن ہمام نے 'المسايرة' میں حنفیہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس بارے میں جو حدیث وارد ہوئی ہے کہ طاعت پر اور مؤمن کے دکھ اور اس کے بچے کے دکھ پر یہاں تک کہ کانٹا چبھنے پر رزق اور ثواب کا وعدہ ہے۔ وہ محض اللہ تعالیٰ کی جانب سے فضل واحسان ہے، اس کا پایا جانا ضروری ہے؛ کیوں کہ صادق (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے وعدہ کیا ہے پس مصیبت پر یقینا ثواب ملے گا۔

البتہ مصائب پر ثواب کے لئے صبر شرط ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق علامہ شامیؒ نے اوّلاً ابن حجرؒ کے حوالہ سے عز بن عبد السلام کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بذات خود مصائب پر کوئی ثواب نہیں، کیوں کہ مصائب میں بندے کے کسب و عمل کا دخل نہیں ہے اور ثواب مصائب پر صبر کرنے سے ملتا ہے، پس اگر انسان مصائب پر صبر نہ کرے تو یہ مصائب اس کے گناہوں کا کفارہ تو بن جائیں گے، لیکن ثواب نہیں ملے گا، اس لئے کہ کفارہ بننے والی چیز میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کسب ہو اور جزع، فزع گناہوں کا کفارہ بننے سے تو مانع نہیں ہے، مگر یہ بذات خود ایک اور مصیبت ہے۔

امام شافعیؒ کی تصریح سے عز بن عبد السلام کے قول کی تردید ہوتی ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: مجنون اور ایسا مریض جس کی عقل مغلوب ہو اسے اجر و ثواب دیا جاتا ہے اور مرض سے اس کا کفارہ ادا ہو جاتا ہے اور اجر (ثواب) ملتا ہے۔ مجنون میں عقل کی نفی صبر کی نفی کو مستلزم ہے، کیوں کہ جب عقل نہیں ہے تو وہ صبر کو کیسے سمجھ پائے گا اور کیسے صبر کرے گا پھر بھی اس کو ثواب ملتا ہے جس سے عز بن عبد السلام کے قول کی تردید ہو رہی ہے اور صحیحین کی حدیث اس کی تائید بھی کرتی ہے: حدیث میں ہے: مسلمان کو جو تھکاوٹ، مرض، غم، حزن اور تکلیف یہاں تک کہ کانٹا چبھتا ہے تو اللہ تعالیٰ انہیں اس کی خطاؤں کا کفارہ بنا دیتا ہے، اسی طرح دوسری حدیث صحیح ہے: جب بندہ بیمار ہوتا ہے یا سفر کرتا ہے تو اس کے لئے اسی کی مثل ثواب لکھا جاتا ہے جو وہ صحیح اور مقیم ہونے کی حالت میں عمل کیا کرتا تھا، اس سے ثابت ہوا کہ مصیبت کے سبب اسے وہ ثواب حاصل ہوتا ہے جو اس کے اس فعل کے مماثل ہوتا ہے جو مرض سے پہلے اس سے صادر ہوتا تھا، یہ ثواب اللہ تبارک و تعالیٰ کی جانب سے بطورِ

فضل ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ وہ آدمی جس کو مصیبت لاحق ہو اور وہ اس پر صبر کرے تو اس کو دو ثواب حاصل ہوتے ہیں: (۱) ایک نفسِ مصیبت کا (۲) دوسرا اس مصیبت پر صبر کرنے کا۔

اور اگر آدمی سے صبر نہ ہونا عذر کی وجہ سے ہو جیسے جنون تو اسے بھی دو ثواب ملیں گے اور اگر صبر نہ کرنا جزع فزع کی وجہ سے ہو تو اس کو دو ثوابوں میں سے کچھ بھی حاصل نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام: مصیبت پر ثواب کے لئے صبر شرط ہے مگر یہ کہ صبر عذر کی وجہ سے نہ ہو؛ جیسے جنون تو اسے ثواب ملے گا۔ جب کہ مصائب سے گناہوں کے کفارہ کے لئے کوئی شرط نہیں ہے۔

[مطلب في الثواب على المصيبة]

[تنبيه] هذا الدعاء بإعظام الأجر المروي عنه - صلى الله عليه وسلم - لما عزى معاذا بابن له يقتضي ثبوت الثواب على المصيبة. وقد قال المحقق ابن الهمام في المسايرة. قالت الحنفية: ما ورد به السمع من وعد الرزق، ووعد الثواب على الطاعة وعلى ألم المؤمن وألم طفله حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه - تعالى - لا بد من وجوده لوعده الصادق. اهـ. وهل يشترط للثواب الصبر أم لا؟ قال ابن حجر: وقع للعز بن عبد السلام أن المصائب نفسها لا ثواب فيها لأنها ليست من الكسب بل في الصبر عليها، فإن لم يصبر كفرت الذنب؛ إذ لا يشترط في المكفر أن يكون كسبا كالبلاء، فالجزع لا يمنع التكفير بل هو مصيبة أخرى. ورد بتصريح الشافعي - رحمه الله - بأن كلا من المجنون والمريض المغلوب على عقله

مأجور مثاب مكفر عنه بالمرض، فحكم بالأجر مع انتفاء العقل المستلزم لانتفاء الصبر، ويؤيده خبر الصحيحين : ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن، ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه. مع الحديث الصحيح :إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمله صحيحا مقيما . ففيه أنه يحصل له ثواب مماثل لفعله الذي صدر منه قبل بسبب المرض فضلا من الله تعالى، فمن أصيب وصبر يحصل له ثوابان: لنفس المصيبة والصبر عليها ومن انتفى صبره فإن كان لعذر كجنون فكذلك أو لنحو جزع لم يحصل من ذينك الثوابين شيء اهـ ملخصا. وحاصله اشتراط الصبر للثواب على المصيبة إلا إذا انتفى لعذر كجنون. وأما التكفير بها فهو حاصل بلا شرط. (۳۶۱، ۳۵۹-۵)

مطلب في كراهة الضيافة من أهل البيت

اہل میت کی طرف سے لوگوں کی ضیافت

جب کسی کا انتقال ہوجائے تو اس دن اہل میت کے لئے پڑوسیوں کی طرف سے کھانا بنانا اور اہلِ میت کی طرف سے لوگوں کے لیے کھانا بنانے کا حکم علامہ شامیؒ اس مطلب میں بیان فرمارہے ہیں۔

علامہ شامیؒ فتح کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اہل میت کے پڑوسیوں، اور بعیدی رشتہ داروں کے لئے مستحب ہے کہ وہ میت والوں کے لئے اتنا کھانا بنائے جو ایک دن رات انہیں سیر کردے؛ کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: ’تم آل جعفر کے لئے کھانا تیار کرو انہیں ایک ایسی مصیبت آپہنچی ہے جو انہیں کھانا پکانے سے غافل کردے گی‘۔ حسّنہ الترمذی وصحّحہ الحاکم۔ اور اہل میت کو کھانا کھلانا نیکی اور بھلائی ہونے کی وجہ سے مستحب ہے اور اہل میت کو کھانا کھانے کے لئے اصرار کیا جائے گا

کیوں کہ غم ان کو کھانے سے روک دیگا اور وہ کمزور ہو جائیں گے۔

آگے علامہ شامیؒ مذکورہ مطلب کے ذیل میں بیان فرما رہے ہیں کہ اہل میت کی جانب سے ضیافت کا کھانا تیار کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ ضیافت کا کھانا تیار کرنا خوشی کے موقع پر مشروع ہے، مصیبت میں مشروع نہیں اور یہ قبیح بدعت ہے اور امام احمدؒ اور ابن ماجہؒ نے صحیح سند کے ساتھ جریر بن عبداللہؓ سے روایت کیا ہے کہ ہم اہلِ میت کے گھر جمع ہونے اور اہلِ میت کا لوگوں کے لئے کھانا تیار کرنے کو نوحہ شمار کرتے تھے۔

اور فتاوی بزازیہ میں لکھا ہے کہ پہلے اور تیسرے دن اور ہفتہ کے بعد کھانا تیار کرنا، مخصوص مواقع پر کھانا قبر کی طرف لے جانا، میت کے لیے تلاوتِ قرآن کے لئے دعوت کرنا، صلحاء اور قراء کا ختم کے لئے یا سورۂ انعام یا سورۂ اخلاص کے لئے جمع ہونا مکروہ ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ تلاوتِ قرآن کے موقع پر کھانا تیار کرنا مکروہ ہے۔ البتہ فتاوی بزازیہ کی کتاب الِاستحسان میں اس قدر گنجائش مذکور ہے کہ اگر اہل میت نے فقراء کے لئے کھانا تیار کیا تو یہ اچھا ہے، اور اس بارے میں معراج الدرایہ میں طویل بحث کے بعد لکھا ہے کہ یہ تمام افعال شہرت اور ریا کاری کے لئے ہوتے ہیں ان سے بچنا چاہئے، کیوں کہ لوگوں کا مقصد اس سے اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنا نہیں ہوتا۔

شرح منیہ میں اس موقع پر حضرت جریر بن عبداللہؓ کی سابقہ حدیث کے بر خلاف دوسری حدیث پیش کرتے ہوئے بحث کی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ایسی عورت نے دعوت دی جس کا خاوند فوت ہو چکا تھا، جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

اس عورت کے شوہر کو دفن کر کے فارغ ہوئے تو اس عورت کے گھر تشریف لائے تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کھانا پیش کیا گیا۔ اس حدیث مبارکہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اہل میت اگر موت کے دن کسی کے لئے ضیافت کا کھانا تیار کرے تو درست ہے، مکروہ نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ایک جزئی واقعہ ہے، اس میں عموم نہیں ہے، جس سے استدلال کیا جائے، نیز اس واقعہ میں سببِ خاص کا بھی احتمال ہے کہ عورت نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اکرام میں کھانا تیار کیا ہو، موت کے سبب آنے پر کھانا تیار کیا ہو یہ ضروری نہیں، برخلاف حضرت جریرؓ کی حدیث کہ وہ عموم پر محمول ہے اور اسی سے استدلال کرتے ہوئے کہ ہمارے اور ہمارے علاوہ دوسرے مذاہب مثلاً شوافعؒ اور حنابلہؒ کی کتابوں میں کراہت کو ثابت کیا گیا ہے۔ خاص طور پر اگر ورثاء میں چھوٹے بچے یا غائب لوگ ہوں تو بدرجۂ اولی کھانا تیار کرنا ممنوع ہوگا؛ کیوں کہ اب ترکہ میں ان کی ملکیت ہے۔ اور یہ حکم بھی اس بات سے قطع نظر ہے کہ اس موقع پر عموماً وہ منکرات کثیرہ واقع ہوتی ہیں جو خوشی کے موقع پر بھی نہیں پائی جاتیں، جیسے چراغ اور قندیل جلانا، ڈھول بجانا، اچھی آوازوں میں گانا گانا، عورتوں اور مردوں کا اختلاط، ذکر اور تلاوتِ قرآن پر اجرت لینا اور اس کے علاوہ اور بھی منکرات جو ہمارے اس زمانہ میں دیکھے جاسکتے ہیں، پس اگر یہ معاملہ اس طرح ہے تو اس کی حرمت میں اور اس کی وصیّت کے باطل ہونے میں کوئی شک نہیں۔ **ولا حول ولا قوۃ إلا باللہ العلی العظیم۔**

مطلب في كراهة الضيافة من أهل الميت

وقال أيضا: ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت لأنه

شرع في السرور لا في الشرور، وهي بدعة مستقبحة: وروى الإمام أحمد وابن ماجه بإسناد صحيح عن جرير بن عبد الله قال "كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنعهم الطعام من النياحة". اهـ. وفي البزازية: ويكره اتخاذ الطعام في اليوم الأول والثالث وبعد الأسبوع ونقل الطعام إلى القبر في المواسم، واتخاذ الدعوة لقراءة القرآن وجمع الصلحاء والقراء للختم أو لقراءة سورة الأنعام أو الإخلاص. والحاصل أن اتخاذ الطعام عند قراءة القرآن لأجل الأكل يكره. وفيها من كتاب الاستحسان: وإن اتخذ طعاما للفقراء كان حسنا اهـ وأطال في ذلك في المعراج. وقال: وهذه الأفعال كلها للسمعة والرياء فيحترز عنها لأنهم لا يريدون بها وجه الله تعالى. اهـ. وبحث هنا في شرح المنية بمعارضة حديث جرير المار بحديث آخر فيه »أنه - عليه الصلاة والسلام - دعته امرأة رجل ميت لما رجع من دفنه فجاء وجيء بالطعام« . أقول: وفيه نظر، فإنه واقعة حال لا عموم لها مع احتمال سبب خاص، بخلاف ما في حديث جرير. على أنه بحث في المنقول في مذهبنا ومذهب غيرنا كالشافعية والحنابلة استدلالا بحديث جرير المذكور على الكراهة، ولا سيما إذا كان في الورثة صغار أو غائب، مع قطع النظر عما يحصل عند ذلك غالبا من المنكرات الكثيرة كإيقاد الشموع والقناديل التي توجد في الأفراح، وكدق الطبول، والغناء بالأصوات الحسان، واجتماع النساء والمردان، وأخذ الأجرة على الذكر وقراءة القرآن، وغير ذلك مما هو مشاهد في هذه الأزمان، وما كان كذلك فلا شك في حرمته وبطلان الوصية به، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. (٣٦٢، ٣٦١-٥)

مطلب فی زیارت القبور

زیارتِ قبور کا حکم:

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ قبروں کی زیارت میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ زیارت کرنے والی عورتیں ہوں؛ کیوں کہ حدیث مبارکہ ہے: **كنت نهيتكم**

عن زیارت القبور، ألا فزوروھا۔ میں تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا کرتا تھا اب سن لو کہ زیارت کیا کرو۔ اور زیارت کرنے والا یہ دعا پڑھے گا: **السلام علیکم دار قوم مؤمنین و إنا إن شاء اللہ بکم لاحقون** 'اے مؤمن قوم کے گھر والو! تم پر سلام اور اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا تو ہم تم سے ملنے والے ہیں۔ اور زیارت کرنے والا سورۂ یاسین پڑھے گا۔ اور حدیث مبارکہ میں ہے کہ جس شخص نے سورۂ اخلاص گیارہ مرتبہ پڑھی پھر ایصال ثواب کیا تو اس پڑھنے والے کو مردوں کی تعداد کے برابر اجر دیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں قبروں کی زیارت کا حکم اور عورتوں کے لئے زیارت قبور کا شرعی حکم اور زیارت قبور کا طریقہ تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔

قبروں کی زیارت کا حکم

علامہ شامیؒ نے زیارت قبور کے حکم کے متعلق دو قول نقل فرمائے ہیں: (۱) پہلا قول علامہ شامیؒ نے ماتن کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ زیارت قبور میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (۲) دوسرا قول بحر میں مجتبی کے حوالہ سے منقول ہے کہ مستحب ہے، اسی لئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کے لئے مناسب یہ تھا کہ اس کے مندوب و مامور ہونے کی وضاحت فرماتے جیسا کہ مذکورہ حدیث (**کنت نہیتکم عن زیارت القبور ألا فزوروھا**) کی وجہ سے اس کے مندوب و مامور ہونے کی امداد الفتاح میں صراحت ہے۔

زیارت قبور کا مستحب وقت

(۱) مختارات النوازل میں مذکور ہے کہ ہفتہ میں ایک بار قبرستان جانا چاہئے

(۲) شرح لباب المناسک سے مذکور ہے کہ قبروں کی زیارت جمعہ، شنبہ، دو شنبہ اور پنج شنبہ کے دن کرنا افضل ہے اور محمد بن واسع فرماتے ہیں کہ مردے جمعہ کے روز اور ایک دن اس سے پہلے یعنی پنج شنبہ اور ایک دن اس کے بعد یعنی شنبہ کو زیارت کرنے والوں کو جانتے ہیں اور شرح لباب المناسک میں مذکور ہے کہ شہداء احد کی زیارت کرنا مستحب ہے؛ کیوں کہ ابن شبہؒ کی روایت ہے: 'أن النبی ﷺ **کان یأتی قبور الشهداء بأحد علی رأس کل حول فیقول: السلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار**۔ حضور ﷺ ہر سال کے شروع پر شہداء احد کی قبروں کی زیارت کیا کرتے تھے، اور خطاب کرتے ہوئے فرماتے کہ: تم پر سلامتی ہو، اس صبر کے بدلہ میں جو تم نے کیا، پس دارِ آخرت کتنا اچھا ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ زیارت پنج شنبہ کے روز پاکیزہ حالت میں صبح صبح ہو؛ تا کہ ظہر کی نماز مسجد نبوی میں فوت نہ ہو۔

زیارت قبور کے لئے سفر کرنا

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نبیٔ کریم ﷺ کے شہداء احد کی قبور کی زیارت سے ثابت ہوا کہ قبروں کی زیارت کرنا اگر چہ جگہ دور ہو، مستحب ہے۔ اور اس اعتبار سے قبروں کی زیارت کے لئے سفر کرنا مستحب ہے۔ اور اس اعتبار سے خلیل الرحمن، ان کے اہل اور اولاد اور سید بدوی وغیرہ معزز اکابر علماء کی زیارت کے لئے سفر کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس امر کی وضاحت میں نے اپنے ائمہ کی کتابوں میں نہیں دیکھی اور بعض ائمۂ شافعیہؒ نے قبروں کی زیارت کے لئے سفر کو تین مساجد کے علاوہ کی طرف ممنوع ہونے پر قیاس کرتے ہوئے ممنوع لکھا ہے، مگر

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضۂ اقدس کی طرف سفر کرنا جائز ہے اور امام غزالیؒ نے تردید کرتے ہوئے فرق واضح فرمایا ہے کہ تین مساجد کے علاوہ جتنی بھی مساجد ہیں وہ فضیلت میں برابر ہیں تو ان مساجد کی طرف سفر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور جہاں تک اولیاء کی قبروں کی زیارت کا تعلق ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قرب و زائرین کو نفع پہنچانے میں اپنے معارف اور اسرار کے لحاظ سے مختلف ہیں، لہٰذا قبروں کی زیارت کے لئے سفر کرنا درست ہے اور ابن حجرؒ نے اپنے فتاوی میں لکھا ہے کہ قبروں کی زیارت کے وقت اگر منکرات اور مفاسد ہوتے ہیں جیسے مردوں کا عورتوں سے اختلاط وغیرہ تو بھی قبروں کی زیارت کو ترک نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ ان جیسے امور سے اعمال حسنہ کو ترک نہیں کیا جاتا؛ بلکہ انسان پر ایسے افعال (زیارتِ قبور) بجالانا اور بدعتوں کا انکار کرنا لازم ہے اور اگر بس میں ہو تو ان بدعتوں کو ختم کرے۔ اس سے بھی زیارت قبور کے لئے سفر وغیرہ کرنا درست ثابت ہوتا ہے۔

اور منکرات کی وجہ سے اعمال حسنہ ترک نہ کرنے کی تائید اس مسئلہ سے بھی ہوتی ہے جو سابق میں گزرا کہ جنازہ کے ساتھ چلنے کو ترک نہ کیا جائے اگر چہ جنازہ کے ساتھ عورتیں اور نوحہ کرنے والی ہوں۔

عورتوں کے لئے زیارت قبور کا شرعی حکم

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس کی وضاحت میں چند اقوال نقل فرمائیں ہیں: (۱) زیارت قبور حرام ہے۔ (۲) اصح قول بحر کے حوالہ سے منقول ہے کہ زیارت قبور میں رخصت ہے۔ (۳) شرح منیہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ کراہت یقینی

ہے، کیوں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں جنازہ کے ساتھ چلنے سے منع فرمایا کہ واپس لوٹ جاؤ، اجر کے بجائے تم وزر کی مستحق ہو جاؤ گی۔ کما سبق۔

(۴) خیر رملی سے منقول ہے کہ عورتوں کا قبروں پر جانا غم، رونے اور مردہ کے حالات بیان کر کے رونے کے لئے ہو جیسا کہ عموما ان کی عادت ہے تو ان عورتوں کا زیارت قبور کے لئے جانا جائز نہیں ہے اور اسی پر اس حدیث طیبہ کو محمول کیا جائے گا **لعن اللہ زائرات القبور**، اور اگر عورتوں کا زیارتِ قبور کے لئے جانا عبرت کے لئے ہو اور بغیر روئے رحمت کی دعا کے لئے ہو اور صالحین کی قبروں کی زیارت سے تبرک کا حصول ہو اور وہ بوڑھی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اور اگر عورت جوان ہو تو مکروہ ہے جیسا کہ مساجد میں جماعت کے لئے حاضر ہونا مکروہ ہے۔ **وھو توفیق حسن۔**

زیارت قبور کا طریقہ

علامہ شامیؒ نے اس کے تحت زیارتِ قبور کے چند آداب بیان فرماتے ہیں:

(۱) فتح کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ قبروں کی زیارت کھڑے کھڑے کرے اور اس کے پاس کھڑے کھڑے دعا مانگے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بقیع کی طرف نکلتے ہوئے کہا کرتے تھے اور فرماتے تھے: **السلام علیکم دار قوم مؤمنین وإنّا إن شاء اللہ بکم لاحقون۔**

(۲) ملا علی قاریؒ کی شرح اللباب میں زیارت قبور کے آداب میں لکھا ہوا ہے کہ زیارت کرنے والا متوفی کے پاؤں کی جانب سے آئے نہ کہ اس کے سر کی جانب سے، کیوں کہ سر کی جانب سے آنے سے میت کو دیکھنے میں تکلیف دینا ہے،

برخلاف پہلی صورت (متوفی کے پاؤں کی جانب سے آنے) میں وہ آنکھ کے مقابل ہوتا ہے۔لیکن یہ اس صورت میں ہے جب زیارت کرنے والے کے لئے پاؤں کی جانب سے آنا ممکن ہو اور اگر پاؤں کی جانب سے آنا ممکن نہ ہو تو سر کی جانب سے آئے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ بھی ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے میت کے سرہانے سورۂ بقرہ کے آغاز اور اس کے پاؤں کی جانب سورۂ بقرہ کے اختتام کی قراءت کی۔

(۳) زیارت قبور کے آداب میں سے ہے کہ السلام علیکم کہے، علیکم السلام نہ کہے، کیوں کہ حدیث مبارکہ میں یہ الفاظ وارد ہیں: **السلام علیکم دار قوم مؤمنین و إنا إن شاء الله بکم لاحقون.** پھر طویل وقت تک کھڑے ہو کر دعا مانگے اور اگر بیٹھے تو دور بیٹھے یا اتنا قریب بیٹھے جتنا وہ مرتبہ کو دیکھ کر اس کی حینِ حیات میں بیٹھتا تھا۔

علامہ شامیؒ آگے طحطاوی کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ دعاء میں لفظِ دار زائد ہے یا لفظِ دار لازم کے ذکر کے قبیل سے ہے، کیوں کہ جب انسان 'دار' پر سلام کرتا ہے تو اس دار میں رہنے والوں پر بدرجۂ اولی سلام کرتا ہے۔

اور دعاء میں '**إن شاء الله بکم لاحقون**' کہنا جب کہ دعاء کرنے والے کا مرنا بھی یقینی ہے، یہ حصول برکت کے لئے ہے، یعنی اللہ کے حکم کے مطابق ہم بھی مرکر یہاں آئیں گے یا اس سے مراد حالات میں سے کامل ترین حالت پر جاملنا ہے یعنی اللہ نے چاہا تو ہم بھی اچھے حالات میں موت پا کر تم سے آملیں گے، یعنی عمدہ حال پر مرنا یقینی نہیں، اس لئے اس پر ان شاء اللہ کہنا درست ہے۔

یٰس پڑھنے کی فضیلت

علامہ شامیؒ بحر کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ حدیث مبارکہ میں ہے کہ جو آدمی قبرستان میں داخل ہو پھر سورۂ یاسین پڑھے تو اس دن اللہ تعالیٰ اس قبرستان والوں سے عذاب میں تخفیف کر دیتا ہے اور اس قبرستان میں مدفون لوگوں کے برابر پڑھنے والے کو نیکیاں دیتا ہے اور شرح اللباب میں مذکور ہے کہ زائر کو چاہئے کہ قرآن میں سے جو اسے آسان لگے وہ پڑھے یعنی سورۂ فاتحہ، سورۂ بقرہ شروع سے لیکر مفلحون تک، آیت الکرسی، آمن الرسول، سورۂ یاسین، سورۂ ملک، سورۂ تکاثر اور سورۂ اخلاص بارہ مرتبہ یا گیارہ مرتبہ یا سات مرتبہ یا تین مرتبہ پڑھے، پھر دعا کرے کہ اے اللہ جو ہم نے پڑھا ہے اس کا ثواب فلاں کو یا اصحاب قبرستان کو پہنچادے۔ھ۔

وبزيارة القبور ولو للنساء لحديث »كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها« ويقول: السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون ويقرأ يس، وفي الحديث :من قرأ الإخلاص إحدى عشر مرة ثم وهب أجرها للأموات أعطي من الأجر بعدد الأموات.

مطلب في زيارة القبور

(قوله وبزيارة القبور) أي لا بأس بها، بل تندب كما في البحر عن المجتبى، فكان ينبغي التصريح به للأمر بها في الحديث المذكور كما في الإمداد، وتزار في كل أسبوع كما في مختارات النوازل. قال في شرح لباب المناسك إلا أن الأفضل يوم الجمعة والسبت والاثنين والخميس، فقد قال محمد بن واسع: الموتى يعلمون بزوارهم يوم الجمعة ويوما قبله ويوما بعده، فتحصل أن يوم الجمعة أفضل. اهـ. وفيه يستحب أن يزور شهداء جبل أحد، لما روى ابن أبي شيبة:أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يأتي قبور

الشهداء بأحد على رأس كل حول فيقول: السلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار. والأفضل أن يكون يوم الخميس متطهرا مبكرا لئلا تفوته الظهر بالمسجد النبوي. اهـ.

قلت: استفيد منه ندب الزيارة وإن بعد محلها. وهل تندب الرحلة لها كما اعتيد من الرحلة إلى زيارة خليل الرحمن وأهله وأولاده، وزيارة السيد البدوي وغيره من الأكابر الكرام؟ لم أر من صرح به من أئمتنا، ومنع منه بعض أئمة الشافعية إلا لزيارته - صلى الله عليه وسلم - قياسا على منع الرحلة لغير المساجد الثلاثة. ورده الغزالي بوضوح الفرق، فإن ما عدا تلك المساجد الثلاثة مستوية في الفضل، فلا فائدة في الرحلة إليها. وأما الأولياء فإنهم متفاوتون في القرب من الله - تعالى، ونفع الزائرين بحسب معارفهم وأسرارهم. قال ابن حجر في فتاويه: ولا تترك لما يحصل عندها من منكرات ومفاسد كاختلاط الرجال بالنساء وغير ذلك لأن القربات لا تترك لمثل ذلك، بل على الإنسان فعلها وإنكار البدع، بل وإزالتها إن أمكن. اهـ. قلت: ويؤيد ما مر من عدم ترك اتباع الجنازة، وإن كان معها نساء ونائحات تأمل (قوله: ولو للنساء) وقيل: تحرم عليهن. والأصح أن الرخصة ثابتة لهن بحر، وجزم في شرح المنية بالكراهة لما مر في اتباعهن الجنازة. وقال الخير الرملي: إن كان ذلك لتجديد الحزن والبكاء والندب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز، وعليه حمل حديث :لعن الله زائرات القبور. وإن كان للاعتبار والترحم من غير بكاء والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس إذا كن عجائز. ويكره إذا كن شواب كحضور الجماعة في المساجد اهـ وهو توفيق حسن (قوله ويقول إلخ) قال في الفتح: والسنة زيارتها قائما، والدعاء عندها قائما، كما كان يفعله - صلى الله عليه وسلم - في الخروج إلى البقيع ويقول: السلام عليكم. إلخ.

وفي شرح اللباب للمنلا على القارئ: ثم من آداب الزيارة ما قالوا، من أنه يأتي الزائر من قبل رجلي المتوفى لا من قبل رأسه لأنه أتعب لبصر الميت، بخلاف الأول لأنه يكون مقابل بصره، لكن هذا إذا أمكنه وإلا فقد

ثبت :أنه - عليه الصلاة والسلام - قرأ أول سورة البقرة عند رأس ميت وآخرها عند رجليه .ومن آدابها أن يسلم بلفظ: السلام عليكم على الصحيح، لا عليكم السلام فإنه ورد: السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا - إن شاء الله - بكم لاحقون، ونسأل الله لنا ولكم العافية. ثم يدعو قائما طويلا، وإن جلس يجلس بعيدا أو قريبا بحسب مرتبته في حال حياته. اهـ. قال ط: ولفظ الدار مقحم، أو هو من ذكر اللازم لأنه إذا سلم على الدار فأولى ساكنها، وذكر المشيئة للتبرك لأن اللحوق محقق، أو المراد اللحوق على أتم الحالات فتصح المشيئة

(قوله ويقرأ يس) لما ورد: من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ، وكان له بعدد من فيها حسنات .بحر. وفي شرح اللباب ويقرأ من القرآن ما تيسر له من الفاتحة وأول البقرة إلى المفلحون وآية الكرسي، وآمن الرسول ، و سورة يس وتبارك الملك وسورة التكاثر والإخلاص اثني عشر مرة أو إحدى عشر أو سبعا أو ثلاثا، ثم يقول: اللهم أوصل ثواب ما قرأناه إلى فلان أو إليهم. اهـ. (٣٦٩،٣٦٥-٥)

مطلب في القراءة للميت وإهداء الثواب له

ایصالِ ثواب کے تین مسائل:

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ایصال ثواب ،زندہ کے لئے ایصال ثواب اور ایصال ثواب میں نیت شرط ہے یا نہیں؟ ان ۳ مسئلوں سے متعلق مختلف جزئیات اور تفصیلات مختلف کتابوں سے نقل فرماتے ہیں:

(۱) ہدایہ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء نے باب الحج عن الغیر میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ انسان کے لیے اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دینا جائز ہے، خواہ وہ عمل نماز یا روزہ یا صدقہ یا کسی اور شکل میں ہو؛ بلکہ فتاوی

تاتارخانیہ کی کتاب الزکاۃ میں 'المحیط' کے حوالہ سے مروی ہے کہ افضل یہ ہے کہ آدمی جو نفلی صدقہ کرے اس میں بھی تمام مؤمنین اور مؤمنات کی نیت کرے؛ کیوں کہ اس کا اجر انہیں پہنچتا ہے اور صدقہ دینے والے کے اجر میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوتا اور یہی اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے۔

(۲) البتہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے خالص عبادات بدنیہ جیسے نماز اور تلاوت کو اس میں سے مستثنیٰ کیا ہے اور دونوں ائمہ (امام شافعیؒ و امام مالکؒ) فرماتے ہیں کہ خالص عباداتِ بدنیہ کا ثواب میت تک نہیں پہنچتا ہے برخلاف باقی عبادات جیسے صدقہ اور حج؛ تو ان کا ثواب میت تک پہنچتا ہے اور معتزلہ نے تمام عبادات (عبادات بدنیہ محضہ اور عبادات مالیہ وغیرہ) میں اختلاف کیا ہے کہ ان کا ثواب میت تک پہنچتا ہے یا نہیں؟ وتمامہ فی 'فتح القدیر'۔

قراءت کے ایصالِ ثواب کی تفصیل

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ سے مروی جو قول (یعنی خالص عبادات بدنیہ نماز اور قراءت کا ثواب میت تک نہیں پہنچتا ہے اور باقی عبادات کا ثواب میت تک پہنچتا ہے) گذرا ہے وہ ان کا مشہور قول ہے اور متأخرین شوافعؒ نے یہ قول تحریر کیا ہے کہ قرآنِ حکیم کی قراءت کا ثواب میت کو پہنچتا ہے جب کہ قراءت میت کی موجودگی میں ہو یا قراءت کے بعد میت کے حق میں دعا کی جائے، اگرچہ وہ میت غائب ہو۔ شوافعؒ اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ قراءت کی جگہ میں رحمت اور برکت نازل ہوتی ہے اور قراءت کے بعد دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہوتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شوافع کے اس قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ میت کو قراءت کی وجہ

سے فائدہ (نفع) ہوتا ہے اور اسے قراءت کا ثواب حاصل نہیں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے وہ اس طرح دعا کرنے کے قائل ہیں: **(اللهم أوصل مثل ثواب ماقرأته إلى فلان)** (اے اللہ جو کچھ میں نے پڑھا ہے اس کے ثواب کے مانند فلاں کو تو عطا فرما) اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ متقدمین ومتأخرین شوافع کا ایصال ثواب کے متعلق مسلک ایک ہی ہے؛ البتہ قراءتِ قرآن میں ایک اور وجہ سے میت کو فائدہ ہوتا ہے۔ بہرحال ہمارے اہل سنت و جماعت حنفیہ کے نزدیک عبادات کا نفسِ ثواب بھی میت کو ملتا ہے۔

(۳) بحر اور بدائع کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ جس آدمی نے روزہ رکھا یا نماز پڑھی یا صدقہ کیا اور اس نے اس کا ثواب مردوں یا زندوں میں سے کسی اور کو بخشا تو یہ جائز ہے اور اہل سنت و جماعت کے نزدیک اس کا ثواب میت تک پہنچتا ہے اور آگے فرماتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ثواب مردہ یا زندہ کو پہنچایا جائے کوئی فرق نہیں ہے اور ظاہر یہی ہے کہ وہ فعل کے وقت دوسرے کے لئے نیت کرے یا اولاً عمل خود کے لئے کیا ہو پھر اس کا ثواب دوسرے کو بخش دے، دونوں برابر ہے؛ کیوں کہ فقہاء کا کلام مطلق ہے۔

نیز فرض اور نفل عبادت کے درمیان ایصالِ ثواب کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے اور فرض عبادت کا ثواب بھی دوسرے کو پہنچایا جاسکتا ہے اور جامع الفتاوی میں ایک قول یہ منقول ہے کہ فرائض میں یہ جائز نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ حافظ ابوعبداللہ دمشقی حنبلی 'ابن قیم جوزی' کی کتاب الروح کے حوالہ سے آگے دو قول نقل فرماتے ہیں کہ کیا زندہ کو ثواب ہبہ کرنا صحیح ہے یا نہیں؟

(۱) پہلا قول یہ منقول ہے کہ امام احمدؒ کے قول (**يفعل الخير ويجعل نصفه لأبيه أو أمه**) (جو آدمی بھلائی کا کام کرے اور اس کا نصف اپنے باپ یا اپنی ماں کے لئے کردے) کے مطلق ہونے کی وجہ سے زندہ کو ثواب ہبہ کرنا صحیح ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ منقول ہے کہ زندہ کو ثواب ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ زندہ محتاج نہیں ہے اور وہ بذات خود عمل کرنے پر قادر ہے۔

بوقت فعل غیر کی نیت کرنا شرط ہے یا نہیں؟

اس کے متعلق ابن قیم جوزیؒ نے دو قول نقل فرمائے ہیں:

(۱) پہلے قول کے مطابق بوقتِ فعل غیر کی نیت کرنا شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ ثواب کا مالک فاعل ہوگا پھر اس کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے تبرع کردے اور جس کو چاہے ہبہ کردے، جیسے کہ کوئی آدمی اپنے مملوک مال میں سے کوئی چیز کسی کو ہبہ کرنا چاہے تو اسے اختیار ہے۔

(۲) دوسرے قول کے مطابق بوقتِ فعل غیر کے لئے نیت شرط ہے اور یہی قول (ابن قیمؒ کے نزدیک) اولی ہے اس لئے کہ جب فعل فاعل کے لئے واقع ہوگا تو پھر اس سے ثواب کا انتقال درست نہ ہوگا اس لئے پہلے سے نیت شرط ہے۔

آگے ابن قیم جوزیؒ فرماتے ہیں کہ پہلے قول (یعنی بوقت فعل غیر کے لئے نیت شرط نہ ہونے) کے مطابق واجبات کا ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا؛ کیوں کہ عامل اس عبادت سے بذات خود قربت کی نیت کرتا ہے اور واجبات وفرائض کے ذریعہ جب خود کے لئے اسقاطِ فریضہ کا مقصد حاصل کرلیا تو اب انتقال کی گنجائش نہ رہے گی اور دوسرے قول (بوقت فعل غیر کے لئے نیت شرط ہونے) کے مطابق واجبات کا ہبہ

صحیح ہوگا اور عمل کرنے والے کی جانب سے عبادت کا ادا کرنا کافی ہو جائے گا اور ایک جماعت سے منقول ہے کہ انہوں نے اپنے تمام اعمال کا ثواب مسلمانوں کو ہبہ کر دیا تھا اور کہتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اللہ تعالیٰ سے فقر اور مفلسی کی حالت میں ملاقات کریں گے، پس یہ درست ہے اور شرعاً اس میں کوئی ممانعت نہیں۔

نیز ایصال ثواب میں تلفظ کے ذریعہ اہداء اور ایصال کرنا ضروری نہیں جیسا کہ فقیر کو فقط نیت کر کے زکوۃ دینا کافی ہے، اس لئے کہ حج عن الغیر ونحوہ والی احادیث میں شرعاً ایسی کسی شرط کا بیان نہیں ہے، ہاں! جب کوئی آدمی اپنے لئے عمل کی نیت کرے پھر اس کا ثواب دوسرے کو دینے کی نیت کرے تو فقط نیت کافی نہ ہوگی؛ بلکہ زبان سے تلفظ ضروری ہے جیسا کہ کوئی آدمی ہبہ یا اعتاق یا صدقہ کرنے کی نیت کرے تو کافی نہیں اور تلفظ ضروری ہے، گویا ابن قیمؒ کے نزدیک واجبات کے ثواب کے اہداء میں پیشگی نیت ضروری ہے اور نوافل کے ثواب میں اگرچہ پیشگی نیت شرط نہیں، لیکن اہداء اور ایصال کے وقت تلفظ ضروری ہے۔

کسی عمل کا نصف ثواب یا چوتھائی ثواب کسی کو ہبہ کرنا بھی صحیح ہے جیسا کہ امام احمدؒ نے اسے بیان کیا ہے اور اس میں بھی کوئی مانع نہیں ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کوئی آدمی پورا ثواب چار افراد کو ہبہ کرے تو ان میں سے ہر ایک کو ثواب کا چوتھائی حصہ حاصل ہوگا اور اسی طرح اگر کوئی آدمی ثواب کا چوتھائی کسی کو ہبہ کرے اور بقیہ حصے اپنے لئے باقی رکھے تو یہ بھی درست ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن حجر مکیؒ سے اس بارے میں سوال کیا گیا کہ اگر کوئی آدمی پورے قبرستان والوں کے لئے سورۂ فاتحہ پڑھے تو کیا ثواب ان

قبرستان والوں کے درمیان تقسیم ہوگا یا ان میں سے ہر ایک کو سورۂ فاتحہ کا مکمل ثواب ملے گا تو انہوں نے جواب دیا کہ ایک جماعت نے دوسرے قول (یعنی اس قبرستان والوں میں سے ہر ایک کو سورۂ فاتحہ کا مکمل ثواب ملے گا) پر فتوی دیا ہے اور اللہ پاک کے فضل کی وسعت کے لئے یہی لائق ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اہداء ثواب میں ربع وغیرہ کی تقسیم کرنے کے بجائے کل ثواب کا اہداء کرنا زیادہ بہتر ہے۔

مطلب في القراءة للميت وإهداء الثواب له [تنبيه]

صرح علماؤنا في باب الحج عن الغير بأن للإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة أو صوما أو صدقة أو غيرها كذا في الهداية، بل في زكاة التتارخانية عن المحيط: الأفضل لمن يتصدق نفلا أن ينوي لجميع المؤمنين والمؤمنات لأنها تصل إليهم ولا ينقص من أجره شيء اهـ هو مذهب أهل السنة والجماعة، لكن استثنى مالك والشافعي العبادات البدنية المحضة كالصلاة والتلاوة فلا يصل ثوابها إلى الميت عندهما، بخلاف غيرها كالصدقة والحج. وخالف المعتزلة في الكل، وتمامه في فتح القدير.

أقول: ما مر عن الشافعي هو المشهور عنه. والذي حرره المتأخرون من الشافعية وصول القراءة للميت إذا كانت بحضرته أو دعا له عقبها ولو غائبا لأن محل القراءة تنزل الرحمة والبركة، والدعاء عقبها أرجى للقبول، ومقتضاه أن المراد انتفاع الميت بالقراءة لا حصول ثوابها له، ولهذا اختاروا في الدعاء: اللهم أوصل مثل ثواب ما قرأته إلى فلان، وأما عندنا فالواصل إليه نفس الثواب. وفي البحر: من صام أو صلى أو تصدق وجعل ثوابه لغيره من الأموات والأحياء جاز، ويصل ثوابها إليهم عند أهل السنة والجماعة كذا في البدائع، ثم قال: وبهذا علم أنه لا فرق بين أن يكون المجعول له ميتا أو حيا. والظاهر أنه لا فرق بين أن ينوي به عند الفعل للغير أو يفعله لنفسه ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره، لإطلاق كلامهم، وأنه لا فرق بين الفرض والنفل. اهـ. وفي جامع الفتاوى: وقيل: لا يجوز في الفرائض اهـ.

وفي كتاب الروح للحافظ أبي عبد الله الدمشقي الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية ما حاصله: أنه اختلف في إهداء الثواب إلى الحي؛ فقيل يصح لإطلاق قول أحمد: يفعل الخير ويجعل نصفه لأبيه أو أمه، وقيل لا لكونه غير محتاج لأنه يمكنه العمل بنفسه؛ وكذا اختلف في اشتراط نية ذلك عند الفعل، فقيل: لا لكون الثواب له فله التبرع به وإهداؤه لمن أراد كإهداء شيء من ماله، وقيل نعم لأنه إذا وقع له لا يقبل انتقاله عنه، وهو الأولى. وعلى القول الأول لا يصح إهداء الواجبات لأن العامل ينوي القربة بها عن نفسه. وعلى الثاني يصح، وتجزئ عن الفاعل. وقد نقل عن جماعة أنهم جعلوا ثواب أعمالهم للمسلمين، وقالوا: نلقى الله - تعالى - بالفقر والإفلاس، والشريعة لا تمنع من ذلك. ولا يشترط في الوصول أن يهديه بلفظه كما لو أعطى فقيرا بنية الزكاة لأن السنة لم تشترط ذلك في حديث الحج عن الغير ونحوه، نعم إذا فعله لنفسه ثم نوى جعل ثوابه لغيره لم يكف كما لو نوى أن يهب أو يعتق أو يتصدق ويصح إهداء نصف الثواب أو ربعه كما نص عليه أحمد، ولا مانع منه. ويوضحه أنه لو أهدى الكل إلى أربعة يحصل لكل منهم ربعه فكذا لو أهدى الربع لواحد وأبقى الباقي لنفسه اهـ ملخصا. قلت: لكن سئل ابن حجر المكي عما لو قرأ لأهل المقبرة الفاتحة هل يقسم الثواب بينهم أو يصل لكل منهم مثل ثواب ذلك كاملا. فأجاب بأنه أفتى جمع بالثاني، وهو اللائق بسعة الفضل. (۳۷۱، ۳۶۹-۵)

مطلب في إهداء ثواب القراءة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قراءتِ قرآن کا ثواب پہنچانا

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس مطلب میں نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے قراءت کا ثواب ہبہ کرنے کے جائز ہونے اور عدم جواز کے متعلق ابن تیمیہؒ کے قول کی تردید واضح فرمائی ہے۔

ابن تیمیہؒ کا قول

علامہ ابن حجرؒ نے فتاوی فقہیہ میں ذکر کیا ہے کہ حافظ ابن تیمیہؒ نبیِ کریم

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے قرآن حکیم کی قراءت کا ثواب ہبہ کرنا ممنوع سمجھتے ہیں؛ کیوں کہ آپ کی خدمت میں وہی چیزیں پیش کی جاسکتی ہیں جس کی آپ نے اجازت دی ہو اور وہ چیزیں فقط درود اور آپ کے لئے وسیلہ کا سوال ہے۔

علامہ شامیؒ ابن حجرؒ کے حوالہ سے اور دیگر حضرات کے حوالہ سے اس کی تردید نقل فرماتے ہیں:

[۱] علامہ سبکیؒ وغیرہ علماء نے ابن تیمیہؒ کے قول (آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے قراءت کا ثواب ہبہ کرنا درست نہیں) کی سخت تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اس جیسے عمل (ایصال ثواب) میں اذنِ خاص کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس کے چند شواہد درج ذیل ہیں:

(الف) حضرت ابن عمرؓ نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے بعد وصیت کے بغیر ساری عمر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے عمرہ کرتے رہے۔

(باء) ابن موفق ایک بڑے بزرگ ہیں اور طبقۂ جنید سے تعلق رکھتے ہیں، انہوں نے نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے ستر حج کیے ہیں۔

(جیم) ابن سراجؒ نے نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے دس ہزار قرآن کریم ختم کئے اور اسی قدر قربانیاں بھی کیں۔

[۲] علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: میں نے صاحبِ بحر کے شیخ مفتی الحنفیہ مفتی احمد بن شلبیؒ کی تحریر دیکھی کہ انہوں نے بھی 'نویری' کی 'شرح الطیبہ' سے یہی قول نقل فرمایا ہے اور مزید یہ صراحت بھی کی ہے کہ حنابلہ میں سے ابن عقیلؒ نے فرمایا کہ نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے قرآن حکیم کی قراءت کا ثواب ہبہ کرنا مستحب ہے۔

علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ یہی ہمارے علماء کا قول ہے کہ بندے کے لئے اپنے عمل کا ثواب دوسرے کے لئے ایصال جائز ہے اور اس عموم میں نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی داخل ہیں، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایصال ثواب کے زیادہ حقدار ہیں، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں گمراہی سے بچایا ہے اور اس طرح ایصال ثواب کرنا بھی ایک طرح کا شکر اور حسنِ سلوک ہے اور کامل ذات، کمال کی زیادتی کو قبول کرنے والی ہوتی ہے اور بعض مخالفین اس سے استدلال کریں کہ یہ عمل (آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ایصال ثواب) تحصیل حاصل ہے؛ کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امت کے سارے اعمال آپ کے پلڑے میں ہیں تو ان مخالفین کو یہ جواب دیا جائے گا کہ یہ امر اس (ایصال ثواب) میں مانع نہیں بن سکتا؛ کیوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے خود درود بھیجنے کی خبر دے کر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود پڑھنے کا ہمیں حکم دیا کہ ہم یہ عرض کریں **’اللهم صلى على محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم‘ و الله أعلم۔**

مطلب في إهداء ثواب القراءة للنبي - صلى الله عليه وسلم - [تتمة]

ذكر ابن حجر في الفتاوى الفقهية أن الحافظ ابن تيمية زعم منع إهداء ثواب القراءة للنبي - صلى الله عليه وسلم - لأن جنابه الرفيع لا يتجرأ عليه إلا بما أذن فيه، و هو الصلاة عليه، وسؤال الوسيلة له قال: وبالغ السبكي وغيره في الرد عليه، بأن مثل ذلك لا يحتاج لإذن خاص؛ ألا ترى أن ابن عمر كان يعتمر عنه - صلى الله عليه وسلم - عمرا بعد موته من غير وصية. وحج ابن الموفق وهو في طبقة الجنيد عنه سبعين حجة، وختم ابن السراج عنه - صلى الله عليه وسلم - أكثر من عشرة آلاف ختمة؛ وضحى عنه مثل ذلك. اهـ.

قلت: رأيت نحو ذلك بخط مفتي الحنفية الشهاب أحمد بن الشلبي شيخ صاحب البحر نقلا عن شرح الطيبة للنويري، ومن جملة ما نقله أن ابن

عقیل من الحنابلة قال: يستحب إهداؤها له - صلى الله عليه وسلم - اهـ.

قلت: وقول علمائنا له أن يجعل ثواب عمله لغيره يدخل فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - فإنه أحق بذلك حيث أنقذنا من الضلالة، ففي ذلك نوع شكر وإسداء جميل له، والكامل قابل لزيادة الكمال. وما استدل به بعض المانعين من أنه تحصيل الحاصل لأن جميع أعمال أمته في ميزانه. يجاب عنه بأنه لا مانع من ذلك، فإن الله - تعالى - أخبرنا بأنه صلى عليه ثم أمرنا بالصلاة عليه، بأن نقول: اللهم صل على محمد، والله أعلم.

مطلب في وضع الجريد ونحو الآس على القبور

قبر پر بڑی ٹہنی رکھنے کا حکم۔

علامہ شامیؒ بحر، درر اور شرح منیہ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ قبرستان سے تر نباتات اور گھاس کاٹنا مکروہ ہے، نہ کہ خشک (یعنی خشک نباتات اور گھاس کاٹنے میں کوئی حرج نہیں ہے) اور تر نباتات اور گھاس نہ کاٹنے کی علت امداد میں یہ بیان فرمائی ہے کہ جب تک نباتات اور گھاس تر رہتی ہیں تو وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تسبیح کرتی ہیں اور میت اس ذکر سے مانوس ہوتی ہے اور اس کے ذکر سے رحمت نازل ہوتی ہے، ونحوہ فی الخانیۃ۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: تر نباتات اور گھاس نہ کاٹنے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کھجور کی سبز شاخ کو دو حصوں میں تقسیم کر کے ان دو قبروں پر لگائی تھی جن قبر والوں کو عذاب ہو رہا تھا اور اس کی علت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ بیان فرمائی تھی کہ جب تک یہ خشک نہیں ہو جاتیں ان دونوں کے عذاب میں تخفیف ہوگی؛ یعنی ان شاخوں کی تسبیح کی برکت سے ان کے عذاب میں تخفیف کی جاتی ہے، اس لئے کہ خشک شاخ کی تسبیح سے تر شاخ کی تسبیح اکمل ہوتی

ہے، کیوں کہ سبز میں زندگی کی ایک نوع موجود ہے، اسی وجہ سے تر کو کاٹنا مکروہ ہے اگرچہ وہ بذات خود اگے اور اس کا کوئی مالک نہ ہو اس لئے کہ کاٹنے میں میت کے حق کو فوت کرنا ہے۔

مذکورہ بات سے اور حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اتباع میں قبر پر تر نباتات اور گھاس ڈالنا مستحب ہے اور ہمارے زمانہ میں جو آس (ایک خوشبودار پھل دار پودا، بڑی الائچی کے مانند) وغیرہ کی ٹہنیاں رکھی جاتی ہیں اسے بھی اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے اور شافعیہؒ کی ایک جماعت نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے اور تر ٹہنیوں کے سبب تخفیفِ عذاب کا قول اس قول سے اولی ہے جو بعض مالکیہؒ نے اختیار فرمایا ہے کہ دونوں قبروں سے عذاب میں تخفیف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بابرکت ہاتھوں کی وجہ سے ہوئی، لہٰذا دوسری قبروں کو اس پر قیاس کرتے ہوئے ٹہنیاں رکھنا درست نہیں اور امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت بریدہ بن خصیب ؓ نے اس امر کی وصیت کی تھی کہ ان کی قبر میں کھجور کی دو شاخیں رکھیں جائیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں قبروں سے عذاب کی تخفیف تر نباتات کے ذکر سے ہوئی۔ خلاصہ یہ کہ قبر پر ٹہنیاں رکھنا درست ہے۔

مطلب في وضع الجريد ونحو الآس على القبور

تتمة

يكره أيضا قطع النبات الرطب والحشيش من المقبرة دون اليابس كما في البحر والدرر وشرح المنية وعلله في الإمداد بأنه ما دام رطبا يسبح الله -تعالى- فيؤنس الميت وتنزل بذكره الرحمة اهـ ونحوه في الخانية.

أقول: ودليله ما ورد في الحديث: من وضعه -عليه الصلاة والسلام- الجريدة الخضراء بعد شقها نصفين على القبرين اللذين يعذبان. وتعليله

بالتخفيف عنهما ما لم ييبسا: أي يخفف عنهما ببركة تسبيحهما؛ إذ هو أكمل من تسبيح اليابس لما في الأخضر من نوع حياة؛ وعليه فكراهة قطع ذلك، وإن نبت بنفسه ولم يملك لأن فيه تفويت حق الميت. ويؤخذ من ذلك ومن الحديث ندب وضع ذلك للاتباع ويقاس عليه ما اعتيد في زماننا من وضع أغصان الآس ونحوه، وصرح بذلك أيضا جماعة من الشافعية، وهذا أولى مما قال بعض المالكية من أن التخفيف عن القبرين إنما حصل ببركة يده الشريفة - صلى الله عليه وسلم - أو دعائه لهما فلا يقاس عليه غيره. وقد ذكر البخاري في صحيحه أن بريدة بن الخصيب - رضي الله عنه - أوصى بأن يجعل في قبره جريدتان، والله تعالى أعلم (٣٧٨،٣٧٧-٥)

مطلب في ما يكتب على كفن الميت

میت کے کفن پر عہد نامہ وغیرہ لکھنا

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ میت کی پیشانی یا اس کے عمامہ یا اس کے کفن پر عہد نامہ لکھا جائے تو میت کے لئے اللہ تبارک وتعالیٰ کی جانب سے مغفرت کی امید ہے، علامہ حصکفیؒ آگے فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نے وصیت کی کہ اس کی پیشانی اور اس کے سینہ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھی جائے تو ایسا کیا گیا پھر وہ آدمی کسی کو خواب میں نظر آیا اور اس سے بسم اللہ کے متعلق پوچھا گیا تو اس نے کہا کہ جب مجھے قبر میں رکھا گیا تو اس کے بعد عذاب کے فرشتے میرے پاس آئے، مگر جب ان فرشتوں نے میری پیشانی پر بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھی ہوئی دیکھی تو ان فرشتوں نے کہا کہ تو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے محفوظ ہے۔

میت کے کفن پر یا میت پر کچھ لکھ سکتے ہیں یا نہیں؟ اس مطلب میں علامہ شامیؒ اسی کے متعلق وضاحت فرماتے ہیں۔

اوّلاً علامہ شامیؒ نے فقہاء کے چند اقوال ذکر فرمائے ہیں جن سے اس طرح لکھنا درست معلوم ہوتا ہے، پھر اس کے بعد اس کی تردید اور عدمِ جواز کا قول اور اس کی دلیل ذکر فرمائیں گے۔

(۱) پہلا قول علامہ حصکفیؒ کا ہوا، جس سے بقول علامہ شامیؒ کم سے کم اتنا ثابت ہوتا ہے کہ میت کے کفن پر لکھنا امر مباح ہے یا مندوب ہے۔

(۲) فتاوی بزازیہ میں کتاب الجنایات سے کچھ قبل مذکور ہے کہ امام صفار فرماتے ہیں کہ: اگر میت کی پیشانی یا اس کے عمامہ یا اس کے کفن پر عہدنامہ لکھا جائے تو میت کے لئے اللہ تعالیٰ کی جانب سے مغفرت اور عذابِ قبر سے امن کی امید ہے، اس پر علامہ نصیر فرماتے ہیں کہ میت کے کفن پر لکھنے کے جواز پر یہ صریح قول ہے اور مروی ہے کہ اصطبل فاروق میں گھوڑوں کی رانوں پر 'حبیس فی سبیل اللہ' لکھا ہوا تھا۔

(۳) فتاوی محقق ابن حجر مکی شافعی میں مذکور ہے کہ کفن پر درج ذیل عہدنامہ لکھنے کے متعلق سوال کیا گیا کہ یہ جائز ہے اور اس کی کوئی اصل ہے؟

لا إله إلّا اللّه واللّه أكبر، لا إله إلّا اللّه وحده لاشريك له، له الملك وله الحمد، لا إله الّا اللّه، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العلى العظيم۔

اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ عہدنامہ کی عبارت اس طرح ہے:

الهم فاطر السّموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، الرحمن الرحيم، إنّى أعهد إليك فى هذه الحياة الدنيا أنّى أشهد أنك أنت اللّه لا إله إلا أنت وحدك لاشريك لك، وأنّ محمّداً عبدك ورسولك صلى الله عليه وآله وسلم، فلا تكلنى إلى نفسى تقرّبنى من الشرّ وتبعدنى من الخير، وأنا لا أثق إلا برحمتك، فاجعل لى عهدا عندك توفّينيه يوم القيامة، إنك لا تخلف الميعاد۔

تو آپ نے جواب دیا کہ بعض علماء نے حکیم ترمذی کی نوادر الاصول سے جو کچھ نقل کیا ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ اس دعا کی اصل ہے اور فقیہ ابن عجیلؒ کفن پر لکھنے کا حکم دیا کرتے تھے، پھر ابن عجیلؒ نے کفن پر عہد نامہ لکھنے کے جواز کا فتوی دیا اور دلیل میں یہ قیاس ذکر کیا کہ زکوۃ کے اونٹوں پر لفظ 'لله' لکھا جانا درست ہے اور بعض علماء نے اس فتوی کی تائید بھی کی، آگے ابن حجر مکی فرماتے ہیں کہ یہ حکم جواز محل نظر ہے، کیوں کہ ابن صلاح نے سورۂ یٰسٓ، سورۂ کہف اور دوسری چیزیں میت کے جسم کی پیپ وغیرہ سے کفن کے ملوث ہونے کے خوف سے کفن پر نہ لکھنے کا فتوی دیا ہے اور ابن صلاح فرماتے ہیں کہ مذکورہ سابقہ قیاس (زکوۃ کے اونٹ پر 'للہ' لکھنا) قابل تسلیم نہیں، کیوں کہ جانوروں پر لکھنے سے مقصود زکاۃ کے جانوروں کو دوسرے جانوروں سے جدا کرنا تھا اور یہاں میت کے کفن پر لکھنے سے مقصود برکت کا حصول ہے، لہٰذا یہ قیاس مع الفارق ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کے عظمت والے اسماء اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں، انہیں نجاست پر پیش کرنا جائز نہیں ہے، اور بعض حضرات کا اس کو مطلوب فعل قرار دینا مردود ہے، ایسے اقوال قابل حجت اس صورت ہوسکتے ہیں جب کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کا مطلوب ہونا ثابت ہو اور ایسا ہے نہیں، لہٰذا یہ فعل مطلوب نہیں ہوسکتا۔

علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ ہم نے 'باب المیاہ' سے تھوڑے پہلے فتح کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ دراہم، محرابوں، دیواروں اور فرش پر قرآن مجید اور اللہ تعالیٰ کے اسماء لکھنا مکروہ ہے اور یہ مکروہ ہونا اس کے احترام کے پیش نظر ہے اور اس کے روندنے وغیرہ کے خوف سے ہے جس میں اہانت ہے تو یہاں میت کے کفن پر

لکھنا جب کہ میت کے جسم کی پیپ وغیرہ میں ملوث ہونے کا قوی امکان ہے تو بدرجۂ اولی مکروہ ہوگا جب تک کہ کسی مجتہد سے جواز کا حکم ثابت نہ ہو یا اس بارے میں کوئی حدیث صحیح منقول نہ ہو فتأمل، ہاں بعض محشیوں نے فوائد الشرجی سے نقل کیا ہے کہ میت کی پیشانی پر 'بسم اللہ الرحمن الرحیم' اور سینہ پر 'لا إلہ إلا اللہ' شہادت کی انگلی سے بغیر روشنائی کے لکھا جا سکتا ہے اور یہ عمل غسل دینے کے بعد کفن سے پہلے ہوگا۔ واللہ أعلم۔

كتب على جبهة الميت أو عمامته أو كفنه عهد نامه يرجى أن يغفر الله للميت. أوصى بعضهم أن يكتب في جبهته وصدره - بسم الله الرحمن الرحيم - ففعل ثم رئي في المنام فسئل فقال: لما وضعت في القبر جاءتني ملائكة العذاب، فلما رأوا مكتوبا على جبهتي بسم الله الرحمن الرحيم قالوا: أمنت من عذاب الله.

مطلب فيما يكتب على كفن الميت

(قوله: يرجى إلخ) مفاده الإباحة أو الندب. وفي البزازية قبيل كتاب الجنايات: وذكر الإمام الصفار لو كتب على جبهة الميت أو على عمامته أو كفنه عهد نامه يرجى أن يغفر الله - تعالى - للميت ويجعله آمنا من عذاب القبر. قال نصير: هذه رواية في تجويز ذلك، وقد روي أنه كان مكتوبا على أفخاذ أفراس في إصطبل الفاروق: حبيس في سبيل الله - تعالى اهـ.

وفي فتاوى المحقق ابن حجر المكي الشافعي: سئل عن كتابة العهد على الكفن وهو لا إله إلا الله والله أكبر لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، لا إله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم" وقيل: إنه" اللهم فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم، إني أعهد إليك في هذه الحياة الدنيا أني أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك وأن محمدا عبدك ورسولك - صلى الله عليه وسلم - فلا تكلني إلى

نفسي، تقربني من الشر وتبعدني من الخير، وأنا لا أثق إلا برحمتك، فاجعل لي عهدا عندك توفينيه يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد "هل يجوز؟ ولذلك أصل؟. فأجاب بقوله: نقل بعضهم عن نوادر الأصول للترمذي ما يقتضي أن هذا الدعاء له أصل، وأن الفقيه ابن عجيل كان يأمر به ثم أفتى بجواز كتابته قياسا على كتابة لله في إبل الزكاة، وأقره بعضهم، وفيه نظر. وقد أفتى ابن الصلاح بأنه لا يجوز أن يكتب على الكفن يس والكهف ونحوهما خوفا من صديد الميت والقياس المذكور ممنوع لأن القصد ثم التمييز وهنا التبرك، فالأسماء المعظمة باقية على حالها فلا يجوز تعريضها للنجاسة، والقول بأنه يطلب فعله مردود لأن مثل ذلك لا يحتج به إلا إذا صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - طلب ذلك وليس كذلك اهـ وقدمنا قبيل باب المياه عن الفتح أنه تكره كتابة القرآن وأسماء الله - تعالى - على الدراهم والمحاريب والجدران وما يفرش، وما ذاك إلا لاحترامه، وخشية وطئه ونحوه مما فيه إهانة فالمنع هنا بالأولى ما لم يثبت عن المجتهد أو ينقل فيه حديث ثابت فتأمل، نعم نقل بعض المحشين عن فوائد الشرجي أن مما يكتب على جبهة الميت بغير مداد بالأصبع المسبحة - بسم الله الرحمن الرحيم - وعلى الصدر لا إله إلا الله محمد رسول الله، وذلك بعد الغسل قبل التكفين اهـ والله أعلم. (٣٨١،٣٨٠-٥)

باب الشهيد

مطلب في تعداد الشهداء

فضیلتِ شہادت پانے والے حضرات

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے شہیدِ اخروی فقط یعنی شہید معنوی کی کچھ صورتیں ذکر فرمائی ہیں مثلا: وہ شخص جس کو شدید زخمی کر دیا گیا ہو اور پھر اس نے کچھ

فائدہ اٹھالیا ہو، وہ شخص جو جنبی ہونے کی حالت میں مارا گیا ہو، وہ شخص جو دشمن کو مارنے جائے اور خود اپنے ہاتھوں مارا جائے، جو ڈوب کر مرا ہو، جو جل کر مرا ہو، جو سفر کی حالت میں مر گیا ہو، جس پر دیوار وغیرہ گرے اور مر جاوے، جو پیٹ کی بیماری میں مرا ہو، جو طاعون کے مرض میں مر گیا ہو، جو عورت نفاس کی حالت میں مر گئی ہو، جو شخص جمعہ کی رات میں مر گیا ہو، ذات الجنب میں مرا ہو اور جو شخص علم حاصل کرتے ہوئے مرا ہو۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ 'مطلب فی تعداد الشهداء' کے عنوان سے مطلب قائم فرما کر مذکورہ صورتوں کی کچھ تفصیل اور علامہ سیوطیؒ کی بیان کردہ مثالوں کو ذکر کرنا چاہتے ہیں؛ البتہ شروع میں انہوں نے ماسبق میں گذری تفصیل کے خلاصہ کے طور پر شہید کی قسمیں بیان کی ہیں۔ شہید کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) شہید کامل: اس کو شہید دنیا و آخرت بھی کہتے ہیں فقہاء کی اصطلاح میں ایسے شہید کی تعریف یہ ہے کہ جب کوئی مکلف مسلمان بے گناہ بطور ظلم کسی آلۂ جارحہ مثلاً تلوار، چھری، نیزہ وغیرہ سے قتل کیا گیا ہو اور نفس قتل سے مال واجب نہ ہوا ہو بلکہ قصاص واجب ہوا ہو یا کسی کافر حربی یا باغی ڈاکو نے بغیر آلۂ جارحہ ہی قتل کیا ہو یا وہ اس کے قتل کا سبب ہوئے ہوں اور اس نے راحتِ دنیا سے نفع نہ اٹھایا ہو؛ ایسے شہید کو شہید کامل کہتے ہیں۔

(۲) شہید ناقص: اس کو شہید آخرت یا شہید ثواب بھی کہتے ہیں دنیا میں اس کے کفن و دفن کے احکام عام موتی کی طرح ہوتے ہیں اس لئے یہ شہید فقہی نہیں کہلاتا؛ البتہ وہ آخرت میں شہید کا ثواب پائے گا۔

(۳) شہید دنیا: یعنی جو صرف کسی دنیوی غرض کے لئے قتال کرے اور اس کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ بالکل نہ ہو؛ بلکہ حصول مال یا حصول جاہ وغیرہ ہو اور اس میں قتل ہو جائے۔ دنیا میں اس پر شہیدِ حقیقی کے احکام عدمِ غسل وغیرہ کے جاری ہوں گے، مگر آخرت میں وہ عند اللہ شہید نہ ہوگا۔

طاعون میں موت: اسی طرح جو شخص طاعون کے زمانہ میں شہر میں رہ کر صبر اور ثواب کی امید رکھتے ہوئے ٹھہرا رہا اور طاعون زدہ علاقوں میں کسی اور سبب سے مر گیا اس کو بھی شہید کا اجر ملے گا جیسا کہ بخاری کی حدیث میں ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے قبر میں سوال بھی ہوگا۔

نفاس کی حالت میں موت: خواہ وہ وضع حمل کے وقت مر گئی ہو یا وضع حمل کے بعد نفاس کی مدت ختم ہونے سے پہلے مری ہو۔

لیلۃ الجمعہ میں موت: فضائل اعمال میں حمید بن زنجویہ نے مرسل ایاس بن بکیر سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص جمعہ کے دن مر گیا تو اس کے لئے شہید کا اجر لکھا جائے گا۔

طلب علم کی حالت میں موت: اس سے مراد یہ ہے کہ وہ علم میں مشغول ہو، تألیف کے اعتبار سے یا تدریس کے اعتبار سے یا حاضری کے اعتبار سے اگرچہ روزانہ کسی ایک درس میں ہو تو وہ بھی اس فضیلت کا حاصل ہوگا، ہمہ وقت علم میں انہماک مراد نہیں ہے۔

اب علامہ شامیؒ ان مثالوں کو ذکر کرتے ہیں جن کو علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب 'التثبیت عند التبییت' میں ذکر کیا ہے۔

(۱) جو پیٹ کی بیماری میں مرا ہو: اس سے مراد استسقاء ہے یا اسہال یعنی دست آنا، دونوں قول ہیں، یہ لفظ دونوں کو شامل ہیں۔ (۲) پانی میں ڈوب کر مرا ہو۔ (۳) جس پر دیوار وغیرہ گر پڑے اور وہ مر جاوے۔ (۴) ذات الجنب میں مرا ہو (ذات الجنب (نمونیہ کا درد) وہ بیماری ہے جس میں سینہ کے اندر پسلیوں والے حصے میں زخم ہو جاوے اور سخت درد ہو۔ (۵) جو عورت کنوارے میں مر جائے وہ شہید ہے۔[۱] (۶) سل کی بیماری میں مرا ہو (یہ ایک بیماری جس میں پھیپھڑے سے منہ کے راستے سے خون آتا ہو اور بدن گھلتا اور پیلا ہو جاتا ہے)۔ (۷) جو مسافرت میں مر گیا ہو۔ (۸) جو مرگی کی بیماری سے مرا ہو۔ (۹) بخار میں مرا ہو۔ (۱۰) مال یا جان اہل وعیال یا کسی حق کو بچانے میں قتل ہوا ہو۔ (۱۱) ظلماً قتل ہوا ہو۔ (۱۲) عشق میں مرا جب کہ پاکدامنی کا عشق ہو اور اس کو چھپایا ہو؛ لیکن اگر گناہ والا عشق ہو تو یہ حرام اور گناہ ہے۔ (۱۳) اچھو لگنے سے مر جائے۔ (۱۴) کسی درندہ نے پھاڑ ڈالا ہو۔

---

[۱] 'جمع': بضم الجيم ويكسر و سكون الميم قاله القاری، قال الخطابی معناه أن تموت و فی بطنها ولدا وقال فی النهاية أي تموت وفي بطنها ولد و قيل التی تموت بكرا، والجمع بالضم بمعنى المجموع، كالذخر بمعنى المذخور، وكسر الكسائی الجيم والمعنى انها ماتت مع شيئ مجموع فيها غير منفصل عنها من حمل أو بكارة اھ قال النووی ضم جيمه اشهر الثلاثة (بذل، عون)

یعنی جو عورت حمل کی حالت میں مر جائے یا شادی سے پہلے بکارت کی حالت میں مر جائے یا حالتِ نفاس میں بچہ کی پیدائش کے بعد جیسا کہ آگے مسند احمد کی روایت سے آ رہا ہے اور ایک قول اس میں یہ ہے کہ جس کا انتقال مزدلفہ میں ہو (اس لئے کہ مزدلفہ کا دوسرا نام جَمع بھی ہے) **وهو خطأظاهر كذافی هامش البذل**۔ (الدر المنضود: ۵ / ۲۱۳)

(۱۵) کسی بادشاہ نے ظلما قید کر دیا یا مارا یا اس کے خوف کی وجہ سے چھپا رہا اور اس سے وہ مر گیا۔(۱۶) کسی موذی جانور کے کاٹنے سے مرا ہو۔(۱۷) علم دین کی طلب میں مرا ہو۔(۱۸) جو شخص اپنے اہل و عیال اور لونڈی اور غلام کے لئے سعی کرے اور ان میں حکمِ الٰہی کو قائم کرے اور انہیں حلال کھلائے۔(۲۱) جسے سمندر کے سفر میں متلی اور قے آئی ہو۔(۲۲) جو عورت عزت کے معاملہ میں غیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے مری ہو تو اسے بھی شہید کا اجر ملے گا۔(۲۳) جو شخص ہر روز پچیس بار یہ پڑھے 'اللّٰهم بارک لی فی الموت وفیما بعد الموت' پھر اس کو اپنے بستر پر موت آئے تو اللہ تعالیٰ اس کو شہید کا ثواب دے گا۔(۲۴) جو چاشت کی نماز پڑھے اور ہر مہینے میں تین روزے رکھے اور نمازِ وتر کو سفر و حضر میں کبھی کہیں ترک نہ کرے۔(۲۵) فسادِ امت کے وقت میں سنت پر عمل کرنے والا تو اس کے لئے شہید کا ثواب ہے۔(۲۶) جو بیماری میں 'لا إله إلا أنت سبحانک إنّی کنت من الظالمین' چالیس بار کہے اور اسی بیماری میں مر جائے تو اس کو شہید کا ثواب دیا جائے گا اور اگر صحتیاب ہو گیا تو مغفرت پا کر صحتیاب ہو گا۔

مطلب في تعداد الشهداء

(قوله في الشهيد الكامل) وهو شهيد الدنيا والآخرة، وشهادة الدنيا بعدم الغسل إلا لنجاسة أصابته غير دمه كما في أبي السعود، وشهادة الآخرة بنيل الثواب الموعود للشهيد أفاده في البحر ط والمراد بشهيد الآخرة من قتل مظلوما أو قاتل لإعلاء كلمة الله - تعالى - حتى قتل فلو قاتل لغرض دنيوي فهو شهيد دنيا فقط تجري عليه أحكام الشهيد في الدنيا، وعليه فالشهداء ثلاثة.

(قوله ونحوه) أي كالمجنون والصبي والمقتول ظلما إذا وجب بقتله

مال (قوله: والمطعون) وكذا من مات في زمن الطاعون بغيره إذا أقام في بلده صابرا محتسبا فإن له أجر الشهيد كما في حديث البخاري. وذكر الحافظ ابن حجر أنه لا يسأل في قبره أجهوري (قوله والنفساء) ظاهره سواء ماتت وقت الوضع أو بعده قبل انقضاء مدة النفاس ط (قوله والميت ليلة الجمعة) أخرج حميد بن زنجويه في فضائل الأعمال عن مرسل إياس بن بكير أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال »من مات يوم الجمعة كتب له أجر شهيد« أجهوري (قوله وهو يطلب العلم) بأن كان له اشتغال به تأليفا أو تدريسا أو حضورا فيما يظهر، ولو كل يوم درس، وليس المراد الانهماك ط (قوله وقد عدهم السيوطي إلخ) أي في التثبيت نحو الثلاثين فقال: من مات بالبطن. واختلف فيه، هل المراد به الاستسقاء أو الإسهال؟ قولان ولا مانع من الشمول أو الغرق أو الهدم أو بالجنب: وهي قروح تحدث في داخل الجنب بوجع شديد ثم تنفتح في الجنب أو بالجمع بالضم بمعنى المجموع كالذخر بمعنى المذخور وكسر الكسائي الجيم. والمعنى أنها ماتت من شيء مجموع فيها غير منفصل عنها من حمل أو بكارة، وقد تفتح الجيم أيضا على قلة قال -صلى الله عليه وسلم: أيما امرأة ماتت بجمع فهي شهيدة. أو بالسل وهو داء يصيب الرئة، ويأخذ البدن منه في النقصان والاصفرار. وفي الغربة أو بالصرع، أو بالحمى، أو دون أهله أو ماله أو دمه أو مظلمة، أو بالعشق مع العفاف والكتم، وإن كان سيئة حراما، أو بالشرق؟ ، أو بافتراس السبع أو بحبس سلطان ظلما، أو بالضرب، أو متواريا، أو لدغته هامة، أو مات على طلب العلم الشرعي، أو مؤذنا محتسبا أو تاجرا صدوقا، ومن سعى على امرأته وولده وما ملكت يمينه يقيم فيهم أمر الله - تعالى، ويطعمهم من حلال كان حقا على الله - تعالى - أن يجعله من الشهداء في درجاتهم يوم القيامة والمائد في البحر: أي الذي حصل له غثيان والذي يصيبه القيء له

أجر شهيد ومن ماتت صابرة على الغيرة لها أجر شهيد، ومن قال كل يوم خمسا وعشرين مرة: اللهم بارك لي في الموت وفيما بعد الموت ثم مات على فراشه أعطاه الله أجر شهيد، ومن صلى الضحى وصام ثلاثة أيام من كل شهر ولم يترك الوتر سفرا ولا حضرا كتب له أجر شهيد. والمتمسك بسنتي عند فساد أمتي له أجر شهيد «ومن قال في مرضه أربعين مرة "لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين فمات أعطي أجر شهيد، وإن برئ برئ مغفورا له" وحذفت أدلة ذلك طلبا للاختصار اهـ ملخصا. (۲۹۸،۴۰۱-۵)

مطلب: المعصية هل تنافي الشهادة

کیا معصیت کی حالت شہادت کے منافی ہے؟

اس مطلب میں شہیدِ اخروی سے متعلق ایک خاص مسئلے کو علامہ شامیؒ بیان کرنا چاہتے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ماسبق میں مذکور شہادتِ اخروی کے اسباب میں سے کسی سبب کے پیش آنے کے وقت اگر آدمی کسی معصیت میں مبتلا ہو تو اس صورت میں بھی اس کو شہادت کی فضیلت ملے گی یا نہیں؟ مثلاً کوئی شخص چوری یا زنا کے سفر میں تھا اور مر گیا تو اس کا کیا حکم ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ اجھوری نے علامہ ابن العربی کی عارضۃ الاحوذی کے حوالے سے قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی معصیت کے سبب سے مر گیا ہو تو وہ شہید شمار نہیں ہوگا اور اگر کوئی شخص ارتکاب معصیت کے دوران شہادت اخروی کے اسباب میں سے کسی سبب سے مر گیا تو اس کو شہادت کا اجر ملے گا اور اس پر اس کی معصیت کا گناہ بھی ہوگا۔

مثلاً ایک شخص ڈاکہ ڈالنے جا رہا تھا اور ڈوب کر مر گیا تو وہ شہید شمار ہوگا اور

اس پر ڈاکہ زنی کا گناہ بھی ہوگا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی شخص نے غصب کے گھوڑے پر سوار ہوکر جہاد کیا اور شہید ہوگیا تو حقیقی شہادت کا ثواب پائے گا اور غصب کا گناہ بھی ہوگا اسی طرح اگر کچھ لوگ کسی مکان میں معصیت میں مبتلا تھے اور ان پر گھر گر پڑا اور مر گئے تو وہ سب حضرات شہید شمار ہوں گے اور وہ لوگ جس معصیت میں مبتلا تھے اس کا گناہ بھی ہوگا۔

پھر آگے علامہ ابن العربی اپنے بعض شیوخ سے نقل فرماتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شراب پینے کی وجہ سے اچھو لگ جائے اور مر جائے تو وہ شہید شمار ہوگا اس لئے کہ وہ ارتکاب معصیت کے دوران مرا ہے، مگر معصیت کے سبب سے نہیں مرا بلکہ دوسرے سبب یعنی اچھو لگنے کی وجہ سے مرا ہے۔

پھر اس بات پر علامہ ابن العربی نے دوبارہ غور وفکر کیا کہ شراب سے اچھو لگنا بھی معصیت ہے کیوں کہ یہ بھی شراب پینے کی ایک قسم ہے پس یہ موت معصیت کے سبب سمجھی جائے گی اور شہادت کا ثواب نہیں ملے گا۔

آگے ابن العربی اس زانیہ عورت کے بارے میں فرماتے ہیں جو زنا سے حاملہ تھی اور وضع حمل کے وقت انتقال ہوگیا تو کیا وہ شہید شمار ہوگی؟ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں تردد ہے کہ اس میں سبب السبب (یعنی زنا جو ولادت کا سبب ہے اور ولادت جو موت کا سبب ہے) سبب کے قائم مقام ہوگا کہ اب اس عورت کو شہیدہ شمار نہ کیا جاوے کہ اس کا انتقال سبب السبب یعنی زنا سے سمجھا جائے۔ یا شہیدہ شمار کی جاوے، اس لئے کہ اس کا انتقال معصیت یعنی زنا کے سبب سے نہیں بلکہ ولادت کی وجہ سے ہوا ہے، جو معصیت نہیں؟ اس میں اول پہلو راجح ہے۔

علامہ رملی شافعی نے قول ثانی کو راجح قرار دیا ہے (یعنی عورت شہیدہ شمار ہوگی) اور وہ فرماتے ہیں کہ اس عورت کے مسئلے میں اور اس شخص کے مسئلے میں جو کسی معصیت کے ارادے سے سمندری سفر کرے، کوئی فرق نہیں اور جب یہ شخص مر جائے تو شہید شمار ہوتا ہے تو پھر یہ عورت بھی شہیدہ شمار ہوگی۔

اسی طرح جو غلام بھاگنے کے سفر میں مر جاوے یا وہ عورت جو شوہر کی نافرمانی کر کے نکلے اور سفر میں مر جاوے جب ان دونوں کو شہید شمار کیا جاتا ہے تو پھر اس حاملہ عورت کو بھی شہید شمار کرنا چاہئے جس کا انتقال ولادت کی وجہ سے ہوا ہے۔

آگے علامہ رملی ایک الگ مسئلہ بیان کرتے ہیں اگر کوئی شخص سمندر کا سفر ایسے وقت میں کرتا ہے جب کشتیاں چلتی ہے اور وہ ڈوب کر مر جاوے تو وہ شہید شمار ہوگا۔ اور اگر اس نے ایسے وقت سفر کیا جب طغیانی کے سبب کشتیاں نہیں چلتی اور ڈوب کر مر گیا تو وہ شہید شمار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا جو ایک معصیت ہے اور جب معصیت میں انتقال ہو تو شہید نہیں شمار کیا جائے گا، اسی طرح حاملہ عورت کا انتقال قدرتی طور پر حمل کے وضع کے وقت ہو گیا تو وہ شہیدہ شمار ہوگی اور اگر حاملہ نے خود بطور عصیان اسقاطِ حمل کا طریقہ اختیار کیا اور مر گئی تو شہید شمار نہیں ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں میرے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ سمندر کا سفر ہو یا خشکی کا سفر ہو؛ اس میں مرنے والا شہید اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ وہ سفر معصیت کا نہ ہو اور اگر معصیت کا سفر ہے تو شہید شمار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں معصیت کا سبب ہونے کی وجہ سے سفر بھی معصیت شمار ہوگا جیسے کہ وہ

شخص جو عصبیت کی وجہ سے قتال کرے پھر زخمی ہو جائے اور مر جائے تو یہ شہید شمار نہیں ہوتا ہے اسی طرح اوپر مذکور شخص بھی اگر معصیت میں انتقال ہو تو شہید شمار نہیں ہوگا۔

لہٰذا مناسب بات وہی ہے جو بعض علماء سے نقل کی ہے کہ شہادت کے لئے سفر کا مباح ہونا ضروری ہے، اگر کوئی معصیت کے سفر میں مر گیا تو شہید شمار نہیں ہوگا۔

مطلب المعصية هل تنافي الشهادة؟

[خاتمة] ذكر الأجهوري قال في العارضة: من غرق في قطع الطريق فهو شهيد وعليه إثم معصيته وكل من مات بسبب معصية فليس بشهيد، وإن مات في معصية بسبب من أسباب الشهادة فله أجر شهادته وعليه إثم معصيته، وكذلك لو قاتل على فرس مغصوب، أو كان قوم في معصية فوقع عليهم البيت فلهم الشهادة، وعليهم إثم المعصية انتهى.

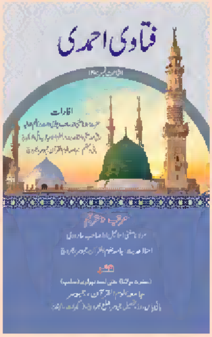
ثم نقل عن بعض شيوخه أنه يؤخذ منه أن من شرق بالخمر فمات فهو شهيد لأنه مات في معصية لا بسببها ثم نظر فيه بأنه مات بسببها لأن الشرقة بالخمر معصية لأنها شرب خاص. قال: ويتردد النظر فيمن ماتت بالولادة من الزنا في أن سبب السبب هل يكون بمنزلة السبب فلا تكون شهيدة أم لا والظاهر الأول. اهـ. وجزم الرملي الشافعي بالثاني، وقال: أي فرق بينها وبين من ركب البحر لمعصية أو سافر آبقا أو ناشزة، بخلاف ما إذا ركب البحر في وقت لا تسير فيه السفن أو تسببت امرأة في إلقاء حملها للعصيان بالسبب اهـ ملخصا.

قلت: الذي يظهر تقييد ركوب البحر أو السفر بما إذا كان لغير معصية وإلا كان معصية لكونه سببا للمعصية، فهو كمن قاتل عصبية. فجرح ثم مات، فالمناسب ما نقله عن بعضهم من تقييده السفر بالإباحة، والله أعلم (۴۰۳-۵)

مآخذ ومصادر

صحیح بخاری	
صحیح مسلم	
سنن ترمذی	
سنن ابی داؤد	
معارف القرآن	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ
بدائع الصنائع	ملک العلماء شیخ علاء الدین کاسانی
البحر الرائق	زین بن ابراہیم بن محمد المعروف بابن نجیم المصری
حاشیۃ الطحطاوی	علامہ سید احمد الطحطاوی حنفی
الموسوعۃ الفقہیہ	وزارۃ الاقاف والشؤن السلامیہ
النہر الفائق	امام سراج الدین عمر بن ابراہیم حنفی
ہدایہ	ابوالحسن علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل مرغینانی
احسن الفتاوی	حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ
تحفۃ الالمعی	حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ
اعلاء السنن	حضرت مولانا مفتی ظفر احمد عثمانی تھانویؒ

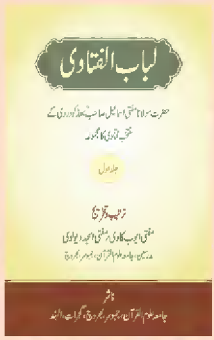
عمدۃ الفقہ	حضرت مولانا سید زوار حسین شاہ صاحب نقشبندی
اشرف الھدایہ	مولانا جمیل احمد سیکروڈھوی
تقریرات رافعی	الشیخ عبدالقادر الرافعی الفاروقی الحنفی
کتاب المسائل	حضرت مولانا مفتی محمد سلمان منصور پوری صاحب
اصول الافتاء وآدابہ	حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہ
قاموس الفقہ	حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
آپ فتویٰ کیسے دیں	حضرت مولانا مفتی سعید احمد پالنپوری صاحبؒ
اسلام کا نظام حکومت	مولانا خالد الانصاری غازی

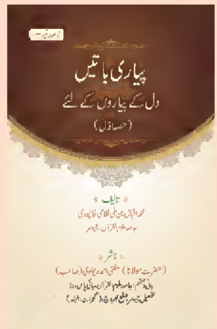




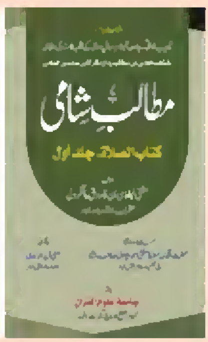


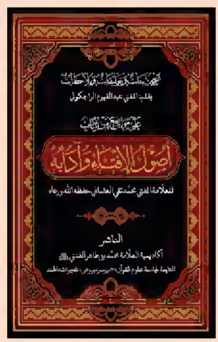












-: Published by :-

JAMIAH ULOOMUL QURAN

At. Po. Jambusar, Dist. Bharuch

Gujarat, India Pin : 392150

jamiahjambusar@gmail.com